ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VII. Jahrgang | Heft 3/4 | 1926

Saṃyutta-Nikāya.

Die in Gruppen geordnete Sammlung
aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten,
zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Wilhelm Geiger.

Sutta 20. Samiddhi.

Der Thera Samiddhi wird im Kanon mehrfach genannt. Im Majjhima Nr. 133 (= III. 192 ff.) wird erzählt, wie er sich von Mahākaccāna einen Ausspruch des Buddha näher erklären läßt. Er begegnet uns auch weiter unten in 4. 22 und der Vers, der ihm hier in den Mund gelegt wird, steht Theragāthā 46. Saṃyutta 35. 65—68 (= IV. 38 ff.) richtet er eine Reihe von Fragen an den Buddha, und Aṅguttara, Navakanipāta 14 (= IV. 385 f.) wird er von Sāriputta über dogmatische Fragen geprüft. Auf unser Sutta bezieht sich die Jātaka-Erzählung 167 (= Jātaka II. 56 ff. der Fausböll-schen Ausgabe) und es kommen hier auch die beiden in 3 der Devatā und dem Samiddhi in den Mund gelegten Verse als Worte einer Göttin und Antwort des Bodhisatta vor.

Das in 1 genannte *Rājagaha* war zu des Buddha Zeit die Hauptstadt des Magadhareiches. Die Ruinen der Stadt, jetzt Rājgir genannt, liegen im südlichen Bihār. Der Tapodā-Park führte seinen Namen nach einer warmen Quelle. Der Komm. I. 47[1] erklärte das Wort durch *tattodaka*. Es wird dann weiter erzählt, die Tapodā sei der Ausfluß eines unter dem Vebhāraberge (jetzt Baibhār) gelegenen Teiches in einem Parke der Nāgas, d. h. der Schlangengeister, gewesen. Sein warmes Wasser verdanke er dem Umstande, daß er zwischen den beiden Lohakumbhī-Höllen hindurch fließe. Durch die Legende soll natürlich erklärt werden, warum die Tapodā-Quelle warm zu Tage tritt. Der Tapodārāma wird auch in Dīgha 16. 3. 42 f. (= II. 116 f.) und im Aṅguttara, Dasakanipāta 96. 1 (= V. 196) erwähnt. Auch im Harivaṃsa ist Tapoda als *tīrtha*, heiliger Badeplatz, in Magadha genannt (Böhtlingk und Roth, Sanskrit-Wörterbuch u. d. W.).

1. Also habe ich vernommen.

Einstmals weilte der Erhabene in Rājagaha im Tapodārāma.

2. Da nun begab sich der ehrwürdige Samiddhi, nachdem er von der Nachtruhe gegen die Morgenzeit hin sich erhoben, dorthin, wo die Tapodā(-Quelle) sich befand, die Glieder zu überspülen. Nachdem er im warmen Wasser[1]) die Glieder überspült hatte und wieder herausgestiegen war, stand er da, mit einem einzigen Gewand bekleidet, seine Glieder trocknend.

3. Da nun begab sich in vorgeschrittener Nacht eine Devatā, mit ihrer herrlichen Schönheit den ganzen Tapoda (-Park) erhellend, dorthin, wo sich der ehrwürdige Samiddhi befand. Nachdem sie sich dorthin begeben, redete sie, in der Luft schwebend, den ehrwürdigen Samiddhi mit folgender Strophe an:

„Ohne genossen zu haben gehst du betteln, o Bhikkhu —
nicht gehst du ja betteln, nachdem du genossen.
Nachdem du genossen hast, Bhikkhu, gehe betteln, damit
dir die Zeit nicht entkommt.“

(Samiddhi erwiderte:)

„Die Zeit[2]) kenne ich nicht; verhüllt ist die Zeit, man
sieht sie nicht:
Darum gehe ich betteln, ohne genossen zu haben, damit
mir die Zeit nicht entkommt.“

4. Da nun sprach die Devatā, auf dem Erdboden stehend, zu dem ehrwürdigen Samiddhi also: „Als Knabe hast du, o Bhikkhu, von der Welt dich abgekehrt, jung, schwarzhaarig, mit glücklicher Jugend begabt, im ersten Lebensalter, ohne dich ergötzt zu haben an den sinnlichen Genüssen. Genieße, o Bhikkhu, die menschlichen Freuden, damit du nicht das Gegenwärtige aufgibst und künftiger Zeit nachläufst.“

5. „Nicht geb' ich doch, Verehrte, Gegenwärtiges auf und

---

[1]) Es heißt hier *tapode*, nicht *tapodāya*; wir haben es also nicht mit dem Eigennamen zu tun. Auch an der Parallelstelle A. V. 196[5] ist offenbar *tapode* die richtige Lesart.

[2]) Hier in dem Sinne, „die mir bestimmte Frist, die Zeit des Todes der Tod“. Der Komm. I. 49[16] hat *maraṇakālaṃ*. Das Wort *kāla* kann geradezu „Tod“ bedeuten.

laufe künftiger Zeit nach; künftige Zeit vielmehr, Verehrte, gebe ich auf und laufe Gegenwärtigem nach.[1]) Zeitlich sind Verehrte, die sinnlichen Genüsse nach dem Wort des Erhabenen, leidvoll, voll Verzweiflung, das Schädliche an ihnen ist überwiegend. Im gegenwärtigen Dasein schon wirkend ist diese unsere Lehre, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen."

6. „Inwiefern aber, o Bhikkhu, sind die sinnlichen Genüsse zeitlich nach dem Wort des Erhabenen, leidvoll, voll Verzweiflung, das Schädliche an ihnen überwiegend? Inwiefern ist diese Lehre im gegenwärtigen Dasein schon wirkend, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen?"

7. „Ich bin ja, Verehrte, jung, habe unlängst erst von der Welt mich abgekehrt, bin jetzt erst eingetreten; ich kann also diese unsere Lehre und Regel nicht ausführlich darlegen. Der Erhabene, der Vollendete, der Allbuddha weilt in Rājagaha, im Tapodārāma. Zu dem Erhabenen begib dich und befrage ihn nach dieser Sache. Wie dir der Erhabene Bescheid gibt, so magst du es erfassen."

8. „Es ist nicht leicht für uns, o Bhikkhu, zu dem Erhabenen uns zu begeben, da er von anderen machtvollen Devatās umgeben ist. Wenn aber du, o Bhikkhu, zu dem Erhabenen dich begibst und ihn nach dieser Sache befragst, so wollen auch wir mitkommen, die Lehre zu hören."

9. „Gut, Verehrte", erwiderte der ehrwürdige Samiddhi aufhorchend der Gottheit und begab sich dorthin, wo der Erhabene sich befand. Nachdem er sich dorthin begeben und den Erhabenen ehrfurchtsvoll begrüßt hatte, setzte er sich zur Seite nieder.

---

[1]) Die Stelle ist für uns kaum übersetzbar. Es liegt ein Spiel mit den verschiedenen Bedeutungen von *saṃdiṭṭhika* und *kālika* vor. Für die Devatā ist jenes die gewisse, vor Augen liegende Gegenwart, dieses die unbekannte Zeit, die ungewisse Zukunft. Buddha aber bezeichnet (vgl. 12. 42. 12, Bd. II, S. 100) seine Lehre als *saṃdiṭṭhika* „gegenwärtig, d. h. im gegenwärtigen Dasein schon wirkend", und als *akālika* „zeitlos, an keine (nicht erst an künftige) Zeit gebunden", und hierauf bezieht sich Samiddhi in seiner Antwort.

10. Zur Seite sitzend sprach dann der ehrwürdige Samiddhi zu dem Erhabenen also: „Da habe ich mich nun, Herr, nachdem ich von der Nachtruhe gegen die Morgenzeit hin mich erhoben, dahin begeben, wo die Tapodā(-Quelle) sich befindet, die Glieder zu überspülen. Nachdem ich im warmen Wasser die Glieder überspült hatte und wieder herausgestiegen war, stand ich da, mit einem einzigen Gewand bekleidet, meine Glieder trocknend.

11. Da nun, Herr, begab sich in vorgeschrittener Nacht eine Devatā von herrlicher Schönheit, den ganzen Tapoda (-Park) erhellend, dorthin, wo ich mich befand. Nachdem sie sich dorthin begeben, redete sie, in der Luft schwebend, mich mit folgender Strophe an:

‚Ohne genossen zu haben gehst du betteln, o Bhikkhu! —
nicht gehst du ja betteln, nachdem du genossen.
Nachdem du genossen hast, Bhikkhu, gehe betteln, damit dir die Zeit nicht entkommt‘.

Auf dieses Wort hin, Herr, erwiderte ich der Devatā mit folgender Strophe:

‚Die Zeit kenne ich nicht; verhüllt ist die Zeit, man sieht sie nicht:
Darum gehe ich betteln, ohne genossen zu haben, damit mir die Zeit nicht entkommt.‘

12. Da nun, Herr, sprach die Devatā, auf die Erde sich herablassend, zu mir folgendes: ‚Als Knabe hast du, o Bhikkhu, von der Welt dich abgekehrt, jung, schwarzhaarig, mit glücklicher Jugend begabt, im ersten Lebensalter, ohne dich ergötzt zu haben an den sinnlichen Genüssen. Geniesse, o Bhikkhu, die menschlichen Freuden, damit du nicht das Gegenwärtige aufgibst und künftiger Zeit nachläufst.‘

13. Auf dieses Wort hin, Herr, sprach ich zu der Devatā also: ‚Nicht geb' ich doch, Verehrte, Gegenwärtiges auf und laufe künftiger Zeit nach; künftige Zeit vielmehr, Verehrte, gebe ich auf und laufe Gegenwärtigem nach. Zeitlich sind, Verehrte, die sinnlichen Genüsse nach dem Wort des Erhabenen, leidvoll, voll Verzweiflung, das Schädliche an ihnen ist überwiegend. Im gegenwärtigen Dasein schon wirkend ist diese unsere Lehre, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung

einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen.‘

14. Auf dieses Wort hin, Herr, sprach die Devatā zu mir also: ‚Inwiefern aber, o Bhikkhu, sind die sinnlichen Genüsse zeitlich nach dem Wort des Erhabenen, leidvoll, von Verzweiflung, das Schädliche an ihnen überwiegend? Inwiefern ist diese Lehre im gegenwärtigen Dasein schon wirkend, an keine Zeit gebunden, zu ihrer Betrachtung einladend, zum Ziele führend, aus eigener Kraft zu verstehen von den Einsichtigen?“

15. Auf dieses Wort hin, Herr, sprach ich zu der Devatā also: ‚Ich bin ja, Verehrte, jung, habe unlängst erst von der Welt mich abgekehrt, bin jetzt erst eingetreten; ich kann also diese unsere Lehre und Regel nicht ausführlich darlegen. Der Erhabene, der Vollendete, der Allbuddha weilt in Rājagaha, im Tapodārāma. Zu dem Erhabenen begib dich und frage ihn nach dieser Sache. Wie dir der Erhabene Bescheid gibt, magst du es erfassen.‘

16. Auf dieses Wort hin, Herr, sprach die Devatā zu mir also: ‚Es ist nicht leicht für uns, o Bhikkhu, zu dem Erhabenen uns zu begeben, da er von anderen machtvollen Devatās umgeben ist. Wenn aber du, o Bhikkhu, zu dem Erhabenen dich begibst und ihn nach dieser Sache befragst, so wollen auch wir mitkommen, die Lehre zu hören.‘ Wenn, Herr, das Wort der Devatā wahr gewesen, ist die Devatā hier in der Nähe.“

17. Auf dieses Wort hin sprach die Devatā zu dem ehrwürdigen Samiddhi folgendes: „Frage, Bhikkhu! frage, Bhikkhu! ich bin mitgekommen.“

18. Da nun redete der Erhabene die Devatā mit der Strophe an:

„*Was benannt werden muß,*[1]) *das stellen die Wesen sich vor; auf dem, was benannt werden muß, fußen sie;*

---

[1]) P. *akkheyya* = skr. *ākhyeya* (Wz. *khyā*) Ich glaube, daß damit die *dhammā*, die empirischen Dinge, gemeint sind. Der *akkhyātar* (Z. 2), der sie benennt, ist der Mensch. Der Rätselvers enthält darum die Grundidee der buddhistischen Lehre: wer das Wesen der *dhammā* nicht richtig erfaßt hat, der ist dem *saṃsāra*, der endlosen Folge von Tod und Wiedergeburt verfallen; wer es kennt, hat mit ihnen nichts zu tun, wird erlöst. —‘

Das, was benannt werden muß, nicht verstehend, geraten sie in des Todes Bereich.
Wer das, was benannt werden muß, versteht, der denkt in bezug auf den, der benennt:
‚Das hat nichts zu tun mit ihm.' Womit man es ausdrücken mag, das ist kein Teil von ihm.
Wenn du das begreifst, dann sag' es, Yakkha![1])"

19. „Nicht kann ich ja von diesem kurz gefaßten Ausspruch des erhabenen Herrn den Sinn ausführlich verstehen. Wolle mir der erhabene Herr es gütigst so sagen, daß ich von diesem kurz gefaßten Ausspruch des Erhabenen den Sinn ausführlich verstehe."

20. „*Gleich, Höher oder Niedriger: wer daran denkt, wird dadurch in Streit geraten;*
Wer aber in allen drei Lagen unerschüttert bleibt, für den gibt es ein Gleich oder Höher nicht.
Wenn du das begreifst, dann sag' es, Yakkha!"

21. „Auch von diesem kurz gefaßten Ausspruch des erhabenen Herrn kann ich den Sinn nicht ausführlich verstehen. Wolle mir der erhabene Herr es gütigst so sagen, daß ich von diesem kurz gefaßten Ausspruch des Erhabenen den Sinn ausführlich verstehe."

22. „*Er hat (alle) Benennung aufgegeben,*[2]) *ist in keine Behausung eingekehrt;*[3])

Die Verse finden sich auch im Itivuttaka Nr. 63 (= S. 53—54); doch ist die letzte Zeile verschieden.

[1]) P. *yakkha*, (es ist *yakkhāti*, nicht *yakkhīti* zu lesen) bedeutet allgemein ein übermenschliches, göttliches oder dämonisches Wesen. Auch die Devas, wie der Gott Sakka (= Indra) und die vier großen Könige, welche die Weltgegenden regieren, sind Yakkhas. Vgl. Vimānavatthu Commentary (Paramatthadīpanī) ed. Hardy, S. 333^{11}, sowie Majjhima-Nikāya Nr. 37 (= I. 252^{10} ff.) Selbst der Buddha wird in einem Vers (Majjh. Nr. 56 = 386^{31}) ein Yakkha genannt.

[2]) P. *pahāsi saṃkhaṃ*. Der Sinn ist: er hat alles empirische Sein hinter sich gelassen. Vgl. *saṃkhaṃ nopeti vedagū* Sn. 749 in ähnlichem Sinn, sowie *rūpasaṃkāvimutto* (*vedanā-, saññā-, saṃkhāra-, viññāṇasaṃkhāvimutto*) *tathāgato* M. I. 487^{34}, 488^{6} ff. womit ausgedrückt ist, daß der Tathāgata losgelöst ist von „Name und Form".

[3]) P. *na vimānam āgā* (so liest der Komm. in der Siam. Ausg. I. 57^{12}). Erklärt wird dies merkwürdiger Weise zuerst so, als stünde *navamānaṃ*

Er hat den Durst abgeschnitten nach Name und Form:
Ihn, der die Fesseln durchschnitten, der frei ist von Leid und hoffendem Erwarten,
Haben suchend nicht gefunden
Götter und Menschen hier und im Jenseits,
In den Himmeln und an allen Stätten.[1])
Wenn du das begreifst, dann sag' es, Yakkha!"

23. „Ich verstehe von diesem kurz gefaßten Ausspruch des erhabenen Herrn den Sinn ausführlich so:

„*Man soll kein Böses tun mit Worten oder Gedanken*
Oder körperlich in der ganzen Welt;
Die sinnlichen Genüsse aufgebend, besonnen, voll bewußt
Soll man dem Leiden nicht nachgehen, das mit Unsegen verknüpft ist."[2])

Sattivagga

Der Abschnitt vom Spieß

Sutta 21. Von einem Spieß

1. Sāvatthī Ort der Begebenheit.[3])

Zur Seite stehend sprach dann die Devatā in Gegenwart des Erhabenen die folgende Strophe:

„*Wie von einem Spieß gestreift, brennenden Hauptes gleichsam*
Soll besonnen der Bhikkhu, um die Begier nach sinnlicher Lust aufzugeben, von der Welt sich abkehren."

2. (Der Erhabene:)

„*Wie von einem Spieß gestreift, brennenden Hauptes gleichsam*

---

im Text. Weiterhin wird aber dann *vimāna* auf den Mutterleib, also auf eine neue Existenz bezogen.

[1]) Der Sinn des Verses, der unten in Sutta 34 wiederkehrt, ist dieser: Der Erlöste hat zu existieren aufgehört, man findet ihn in keinem Weltenraum.

[2]) Vgl. unten Sutta 40.

[3]) P. *Sāvatthī nidānaṃ*. Der ganze einführende Satz gilt auch für die folgenden Suttas.

Soll besonnen der Bhikkhu, um die irrige Anschauung vom Körper als etwas Seiendem aufzugeben, von der Welt sich abkehren."[1])

Sutta 22. Es trifft

1. (Die Devatā:)
„Wer's nicht tut, den trifft es nicht;[2]) *wer's tut, den trifft es:*
Darum trifft es den, der's tut, der übel handelt an dem, der nicht übel gehandelt hat."
2. (Der Erhabene:)
„Wer übel handelt an einem, der nicht übel gehandelt hat,
An einem reinen, fehllosen Manne,
Auf diesen Toren fällt das Böse zurück,
Wie feiner Staub, gegen den Wind gestreut."[3])

Sutta 23. Knoten

1. (Die Devatā:)
„Mit Knoten innen und mit Knoten außen, mit Knoten verknotet[4]) *sind die Geschöpfe.*
Das frage ich dich, Gotama: wer wird den Knoten entknoten?"

---

[1]) Die Verse finden sich auch, mit einer Variante im zweiten, Theragāthā 39 und 40, wo sie in den Theras Tissa und Vaḍḍhamāna zugeschrieben werden, sowie Therag. 1162—3 unter Versen des Moggallāna. Vgl. auch unten 2. 16.

[2]) Wtl.: „den nicht berührenden berührt es nicht" *(nāphusantaṃ phusati)* Das Vb. *phus* ist in doppelter Bedeutung verwendet. 1) an etw. rühren, d. h. eine Sache in Angriff nehmen, 2) jem. od. etw. berühren, erreichen, treffen. Der Sinn ist: wer eine (böse) Tat unternimmt, den treffen die Folgen. Der Komm. I. 60[8] ergänzt zu *aphusantaṃ* das Obj. *kammaṃ*, zu *na phusati* das Subj. *vipāko*.

[3]) Der zweite Vers findet sich auch Dhammapada 125 und Suttanipāta 662, sowie unten 7. 4.

[4]) Unter „Knoten" (p. *jaṭā)* sind die Verstrickungen in die weltlichen Dinge gemeint. Der „Durst", d. i. die Begierde, die uns immer wieder darauf hinführt, heißt daher Dhammapada 180 *jālinī taṇhā* „der verstrickende Durst".

2. (Der Erhabene:)

„Der Mann, der in der sittlichen Zucht fest steht, der weise, der Denken und Erkenntnis schult,
Der eifrige, tüchtige Bhikkhu, der wird den Knoten entknoten.
Bei denen Begierde und Haß und Nichtwissen verschwinden,
Die Vollendeten, bei denen die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, durch sie ist der Knoten entknotet.
Wo Name und Form restlos aufgehoben wird
Und inneres Widerstreben und Formvorstellung, da wird der Knoten zerschnitten.“[1])

Sutta 24. Zurückhaltung des Geistes

1. (Die Devatā:)

„Von wo immer man den Geist zurückhält, von da trifft einen kein Leid:
Von allem also soll man den Geist zurückhalten, dann wird man von allem Leid erlöst.“

2. (Der Erhabene:)

„Nicht von allem soll man den Geist zurückhalten, wenn der Geist gezügelt ist.[2])
Von wo aber Böses herkommt, von da soll man den Geist zurückhalten.“

Sutta 25. Der Vollendete

Nach dem Komm. I. 63^{15} ff. ist der Gedanke in den Versen der folgende: Die Devatā hört von den Bhikkhus, die im Walde leben, wie sie die Ausdrücke „ich“ „mein“ „mir“ usw. gebrauchen. Sie fragt an, ob dies angängig sei, da es nach buddhistischer Lehre kein Selbst, kein Ich gibt. Der Buddha erwidert, daß es sich da nur um konventionelle Ausdrucksweise

---

[1]) Die Verse unseres Sutta kehren unten 7. 6 in anderem Zusammenhang wieder.

[2]) An Stelle von *na mano sayatattam āgataṃ* der Feer'schen Ausgabe ist mit dem Komm. (I. 63$^{8-9}$) *mano yatattam āgataṃ* „den zu Zügelung gelangten Geist“ zu lesen. Vgl. auch Mrs. Rhys Davids, zu der Stelle.

handle. Das Wort „Ich" wird gebraucht statt der Wesensbestandteile, der *khandhā*, die das ausmachen, was wir unser Sein nennen (Vgl. hierüber Bd. II, S. 5, N. 3). Die Devatā fragt nun weiter, ob die Bhikkhus, wenn sie dieser Ausdrucksweise sich bedienen, in einem Wahn, einer Einbildung *(māna)* befangen seien, wird aber vom Buddha belehrt, daß der Erlöste frei sei von allem Wahne.

1. (Die Devatā:)

„*Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat,*[1])
Bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt,
Darf der sagen: ich sage?'
Darf der sagen: mir sagt man?"

2. (Der Erhabene:)

„*Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat,*
Bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt,
Der darf wohl sagen: ich sage,
Der darf wohl sagen: mir sagt man.
Die Sprechweise in der Welt kennend, der kundige,
Redet er so nur im Gespräch."

3. (Die Devatā:)

„*Der Bhikkhu, der ein Vollendeter ist, der sein Werk getan hat,*
Bei dem die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, der die letzte Leiblichkeit trägt,
Darf dieser Bhikkhu, in Wahn befangen,
Wohl sagen: ich sage?
Darf er wohl sagen: mir sagt man?"

4. (Der Erhabene:)

„*Für den, der den Wahn aufgegeben, gibt es keine Bande,*
Beseitigt sind für ihn alle Bande des Wahnes,[2])

---

[1]) P. *arahaṃ katāvī*. Über den Arahant, der auf der obersten Stufe des zur Erlösung führenden Pfades *(magga)* angelangt ist, s. die Vorbemerkungen zu 12. 31 (in Bd. II. S. 68).

[2]) P. *mānaganthassa* ist in *mānaganthā assa* zu zerlegen.

Hinter sich gelassen hat er, der Einsichtsvolle, die Sterblichkeit:[1])
Der darf wohl sagen: ich sage,
Der darf wohl sagen: mir sagt man.
Die Sprechweise in der Welt kennend, der kundige,
Redet er so nur im Gespräch."

Sutta 26. Die Leuchte

1. (Die Devatā:)
   „*Wie viele Leuchten gibt es in der Welt, durch die die Welt hell wird?*
   Wir sind gekommen dich zu fragen: wie können wir das erfahren?"
2. (Der Erhabene:)
   „*Vier Leuchten gibt es auf der Welt, eine fünfte findet sich hier nicht:*
   Am Tage strahlt die Sonne, zur Nachtzeit scheint der Mond,
   Und das Feuer glänzt hier und dort bei Tag und Nacht;
   Der Allbuddha ist der beste unter den Strahlenden, er ist der unvergleichliche Glanz."[2])

Sutta 27. Die Fluten

1. (Die Devatā:)
   „*Von wo kehren die Fluten*[3]) *um? Wo kreist der Kreislauf nicht mehr?*[4])
   Wo wird Name und Form[5]) *restlos aufgehoben?*"

---

[1]) P. *yamataṃ*, wtl. den Zustand des Yama, den Zustand, wo man dem Y., dem Todesgott, verfallen ist.

[2]) Die beiden Strophen kehren unten in 2. 4 wieder. Die Verszeile „am Tage strahlt usw." findet sich auch Dhammapada 387.

[3]) Gemeint sind die Fluten der endlosen Wiedergeburten, des *saṃsāra*. Übersetzt ist das Sutta von Seidenstücker, Pāli-Buddhismus, S. 130.

[4]) Oder mit Mrs. Rhys Davids „wirbelt der Wirbel".

[5]) P. *nāmaṃ ca rūpaṃ ca*, die aus Materiellem und Geistigem bestehende Individualität. S. Bd. II. S. 2.

2. (Der Erhabene:)

„Wo Wasser und Erde, Feuer und Luft[1]) *keinen Halt haben,*
von da kehren die Fluten um, da kreist der Kreislauf nicht mehr,
Da wird Name und Form restlos aufgehoben."[2])

Sutta 28. Der Reiche

1. (Die Devatā:)

„Die Reichen, die Begüterten, die Fürsten auch, die ein Reich besitzen,
Beneiden einer den andern, unersättlich in ihren Gelüsten.
Unter (allen) diesen Begehrlichen, die vom Strom des Werdens sich treiben lassen,
Welche haben da Gier und Durst aufgegeben, in der Welt frei von Begehrlichkeit?!"

2. (Der Erhabene:)

„Die da ihre Häuslichkeit aufgegeben und sich abgekehrt haben von der Welt, die ihre lieben Kinder und ihr Vieh aufgegeben haben,
Die Begierde und Haß aufgegeben und vom Nichtwissen sich losgelöst haben,
Die Vollendeten, bei denen die weltlichen Einflüsse vernichtet sind, die sind in der Welt frei von Begehrlichkeit."

Sutta 29. Vierräderig

1. (Die Devatā:)

„Vierräderig, mit neun Pforten, voll, mit Begierde beladen,
Aus Schlamm geboren, der große Held, wie kann es da ein Entkommen geben?"[3])

---

[1]) Nach buddhistischerAuffassung bilden die vier Elemente die Grundbestandteile unserer Leiblichkeit. S. Bd. II, S. 225, N. 1.

[2]) Die Verse finden sich, um vier Zeilen erweitert, im Dīgha-Nikāya am Ende des Kevaddha-Sutta (= D. I. 223).

[3]) Die Rätselfrage schildert den menschlichen Körper, wobei das Bild

2. (Der Erhabene:)

„*Hat man Seil und Riemen abgeschnitten, Wunsch und Begierde, die bösen,*

Hat man den Durst mit der Wurzel ausgemerzt: so wird es ein Entkommen geben.“[1])

Sutta 30. Antilopenschenkelig

1. (Die Devatā):

Zu dem antilopenschenkeligen,[2]) *mageren Helden, dem wenig genießenden, begierdelosen,*

Der allein wandelt wie ein Löwe oder ein Elefant, gleichgültig gegen die sinnlichen Genüsse,

Kommen wir und fragen ihn, wie man erlöst wird vom Leiden.

2. (Der Erhabene:)

Fünf Arten sinnlicher Lust mit dem Geist als sechster gibt es, so wird gelehrt, in der Welt:

Wenn man da das Begehren schwinden läßt, so wird man erlöst vom Leiden.“

---

eines Wagens hereinspielt. Für „Entkommen“ steht im P. *yātrā*, das der Komm. I. 65[17] durch *niggamanaṃ* und *mutti* „Entkommen“ und „Erlösung“ erklärt. Die „vier Räder“ sollen die vier *iriyāpathā* „Körperhaltungen“ (Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen) bedeuten, die „neun Pforten“ sind die Öffnungen des menschlichen Körpers (Mund, Nasenlöcher usw.).

[1]) Die Strophen kehren unten 2. 28 wieder. Der Pāda *chetvā nandhiṃ varattaṃ ca* (Str. 2 a) findet sich auch Dhammapada 398.

[2]) P. *eṇijaṅghaṃ*. Es ist das eines der körperlichen Merkmale eines *mahāvīra*, der entweder ein Weltbeherrscher oder ein Buddha wird. Vgl. Dīgha 14. 1. 32 (= II. 17[26]-), Majjhima 91 (= II. 136[14]).

Indische Kultureinflüsse.

Von J. Scheftelowitz, Köln.

1. Von Indien aus gehen viele verschlungene Fäden zu den verschiedensten Völkern. Eine der interessantesten und schwierigsten Fragen in der Kulturgeschichte ist die nach der Herkunft gleichartiger Erscheinungen, die sich bei verschiedenen Völkern nachweisen lassen. Sie können bei einigen Völkern als parallele Entwicklungsmöglichkeiten, hingegen bei anderen nur als Entlehnungen erklärt werden. In manchen Fällen, wo Entlehnung anzunehmen ist, ist es zuweilen nicht recht klar, auf welchem Wege das entlehnte Kulturgut dahingelangt ist. Daß Übereinstimmungen indischer Gedanken mit außerindischen zum Teil unabhängig von einander entstanden sind, will ich an zwei bisher nicht behandelten Beispielen beleuchten.

Die kanonischen buddhistischen Schriften (vgl. Vimāna-Vatthu 81 u. 82) und die Jātakas in ihren ältesten rhythmischen Partien kennen die Vorstellung von dem Mondhasen (vgl. Jāt. Nr. 316). Der Mond heißt daher im Pali *sasa, sasin, sasalañjana* d. h. 'Hase', bezw. „den Hasen als Zeichen habend'. Im Sanskrit tritt diese Vorstellung erst spät auf[1]). Diese buddhistische Idee von dem „Mondhasen" findet sich heute nicht nur bei indischen Völkern[2]), sondern auch in Tibet, Burma, China, Japan[3]). Der bei den Kalmücken als Hase dargestellte Mond heißt *Sakyamuni*[4]), was den buddhistischen Einfluß ohne weiteres kennzeichnet. Wohl deshalb, weil der Mond als Fruchtbarkeit verleihende Gottheit gilt, ist er mit dem Hasen symbolisiert worden, der oft viele

---

[1]) Vgl. Benfey, Pañc. I 349, Tawney, Kathāsaritsāgara II 66. Der Mond heißt: śaśabhṛt, śaśadhara, śaśalakṣaṇa, śaśāṅka, śaśin. Dementsprechend führt die Mondsichel den Namen śaśikaṇḍa 'Hasenabschnitt'.

[2]) Rivers, Todas 1906, 38 ff., Crooke, Pop. rel. II 50.

[3]) Nisbet, Burma II 178, L. Frobenius, D. Zeitalter d. Sonnengottes I 1904, 356.

[4]) Crooke, a. a. O. II 50.

Jungen wirft[1]). Darum stellen sich die amerikanischen Ureinwohner den Mond ebenfalls als Hasen vor[2]). In Afrika ist der Hase der Bote des Mondes, also ebenfalls Mondtier[3]). Hier darf nicht angenommen werden, daß die in Amerika und Afrika belegte Vorstellung vom Mondhasen von Indien stamme, da sich dort sonstige buddhistische Einflüsse nicht nachweisen lassen.

2. Bei manchen nicht alten mythologischen Vorstellungen der Inder kann man im Zweifel sein, ob sie das Produkt ureigener Entwicklung darstellen. So tritt zuerst im Mahābhārata (5, 103, 2 f.; 7, 94, 48) die Vorstellung auf, daß die Erde auf dem Rücken der tausendköpfigen Schlange *Śeṣa* ruht[4]). Dieser Glaube, daß eine Schlange die Trägerin der Erde sei, die durch ihre Bewegung Erdbeben hervorruft, ist in ganz Indonesien verbreitet[5]), das den brahmanischen Kultureinflüssen ausgesetzt war. Die wellenförmigen Schwankungen des Erdbebens erklärte man sich also dadurch, daß eine die Erde tragende Schlange plötzlich ihre schlängelnden Bewegungen macht. Bei mehreren anderen Völkern wird statt der Schlange ein gewaltiger Fisch angenommen, auf dessen Rücken die Erde ruht, so in Burma[6]), auf den Karolinen[7]), in Japan[8]), bei den Burāten (in Nordasien[9]) und den Iraniern[10]). Von den Persern könnte diese Idee auch ins gnostische Christentum

---

[1]) Im klassischen Altertum ist er aus diesem Grunde ein erotisches Symbol geworden. So sieht man Aphrodite und Eros sehr häufig in Verbindung mit dem Hasen; vgl. W. H. Roscher, Lex. d. griech. u. röm. Mythol. I 398 f. 1387, F. G. Welcker, Griech. Götterlehre II 717.

[2]) P. Ehrenreich, Allgem. Mythol. 147. 244; J. Lippert, Kulturgesch. d. Menschheit II 395.

[3]) Bleek, Reineke Fuchs in Afrika 1870, 5; derselbe A brief account of Bushman Folklore 1875, 9; A. Seidel, Geschichten und Lieder der Afrikaner p. 145.

[4]) Vgl. auch Kālidāsa Śakuntalā ed. Capeller p. 54.

[5]) Globus Bd. 42, 45; 65, 85 f., A. Bastian, Indonesien 4, 22.

[6]) H. J. Wehrli, Beitrag zur Mythologie der Chingpaw von Oberburma, Leiden 1904, 51.

[7]) A. Bastian, Die mikronesischen Kolonien 1899, 112.

[8]) B. H. Chamberlain, Things Japanese, London 1902, 127.

[9]) D. Dänhardt, Natursagen 1907, I 73.

[10]) Firdōsi ed. Vullers I 145 Zeile 4.

gelangt sein. So heißt es im St. Joan Apokryphon (Cod. Apokr. N. Test. ed. Philo p. 886): *et transcendens subtus terram invenit, duos pisces iacentes super aquas*[1]... *tenentes totam terram... ab occassu usque ad solis ortum.* Hierauf beruht der bei den Bogomilen herrschende Glaube, daß unter der Erde zwei Fische auf den Wassern liegen, welche die ganze Erde halten. Auch in einer polnischen und ukrainischen Sage kommt diese Anschauung vor[2]). Von den Persern scheint dieser Glaube von dem die Erde tragenden Fisch sogar zu den Arabern[3]) und in die spätjüdische Schrift Pirqē de R. Eliezer c. 9. eingedrungen zu sein. Gemäß dem letzteren jüdischen Werke ruht die Grundlage der Erde zwischen den beiden Flossen des Leviatan.[4]) Daß dieses Motiv von einem einzigen Ursprungslande, etwa von Indien, ausgegangen ist, erscheint mir sehr fraglich. Da es dort zuerst im Mahābhārata auftaucht, braucht es sich überhaupt nicht aus arischen Vorstellungen entwickelt zu haben, sondern kann dem Glauben der Ureinwohner Indiens entnommen sein. In einem Lande wie Japan, das ständig von Erdbeben heimgesucht wird, wird man schon seit ältester Zeit nach dessen Ursachen geforscht und unabhängig von Indien einen die Erde tragenden Fisch angenommen haben.

3. Die indischen Kultureinflüsse auf die westlichen Länder sind von mannigfacher Art. Der Einfluß des indischen Geistes auf das ältere Iran ist bisher noch nicht genügend dargelegt worden. Wenn das Pañcatantra im 6. Jhdt. n. Chr. ins Mittelpersische übertragen worden ist, so sehen wir, daß für einen gewissen Zweig der indischen Literatur in Iran ein lebhaftes Interesse bestand. Aber aus einigen Dinkerd-Stellen läßt sich auch der Einfluß einzelner philosophischer Schriften Indiens auf die Perser der Sasanidenzeit erschließen. Das

---

[1]) Nach mittelpersischem Glauben hat Ormuzd 2 gewaltige mythische Fische erschaffen (vgl. Scheftelowitz, Die altpers. Religion u. d. Judentum p. 109).

[2]) Dänhardt, a. a. O. I 40. 49. 56.

[3]) Dieterici, Rechtsstreit zwischen Mensch und Tier p. 277 A. 8; derselbe, Chrestomatie ottomane 1854, 58.

[4]) Über den Leviatan vgl. Scheftelowitz, Arch. f. R. W. 14,6 ff.

Gleichnis der Seele und des Körpers mit dem Reiter (bezw. Wagenlenker) und dem Rosse wird besonders in einzelnen Upaniṣads ausgeführt, vgl. Kāṭhaka-Up. 3,5 ff.: „Wer arm an Einsicht ist, mit ungezügeltem Geiste immerdar, dessen Sinne sind unbotmäßig wie schlechte Rosse dem Wagenlenker. Wer aber einsichtsvoll ist, mit dem Zügel des Verstandes immerdar, dessen Sinne sind folgsam wie die guten Rosse ihrem Wagenlenker." Śivasaṃkalpa-Up. 6 (vgl. Scheftelowitz, Z. D. M. G. 75, 209): „Der Geist, der als ein guter Wagenlenker die Menschen wie Rosse, wie Renner, mit Zügeln lenkt, der Geist, welcher im Herzen seinen Sinn hat, der rasche, sehr schnelle, soll mir von heilsamem Vorsatz sein." Dhammapada 380: „Halte darum dich selber im Zaume gleichwie der Händler zügelt das Roß." Diesen Gedanken hat Dīnkerd entlehnt IIIc. 218,4: „Die Seele lenkt wie ein Reiter sein Roß den Körper". IIIc. 231: „Wisse, daß der Körper der Seele zugesellt worden ist als mächtige Ergänzung sowie das Roß dem Reiter oder Wagenlenker." Das kosmologische Ṛgveda-Lied X 90, das später als Upaniṣad behandelt worden ist (vgl. Deußen, 60 Upaniṣads 830), legt in Vers 12 dar, daß aus dem Munde des Puruṣa (=göttlicher Urmensch) die Brahmanen entstammen, aus seinen Armen die Kṣatriyās, aus seinen Schenkeln die Vaiśyās, aus seinen Füßen die Śūdrās. Diese Vorstellung beherrschte das soziale Leben Indiens (vgl. Vāj. S. 31, 11, Ath. V. 19, 6, 6, Manu I 87 ff., Vāsiṣṭha Dh. S. 4, 2). Derselbe Gedanke findet sich auch in Dīnkerd Vc. 104: „Der menschliche Körper zerfällt in 4 Teile. Der Kopf wird gewissermaßen von der Priesterklasse beherrscht, der Arm von der Kriegerklasse, der Bauch von der ackerbautreibenden Klasse und die Füße von den Kaufleuten."[1]) Aus Dīnkerd VI D §§ 11 (ed. Sanjana Vol. XII) läßt sich ein gewisser Einfluß des indischen Asketenlebens auf einzelne Iranier erschließen: „Ein Zarathustrier erklomm einen Berg und traf dort jemanden, der oben auf dem Berge wohnte und fragte ihn: „Wie heißt du, was für einen Beruf hast du und worin besteht deine Nahrung?" Jener Einsiedler er-

[1]) Die Einteilung in die 4 Stände ist jedoch altiranisch, vgl. Yasna 19.

widerte: „Ich heiße Ranjspoj („Leidbeseitiger"), meine Nahrung besteht in Baumfrüchten und mein Beruf besteht darin, daß ich keine Sünden begehe". Der Mann sagte hierauf: 'Gut ist dein Name, gut deine Nahrung, gut deine Beschäftigung'. Die Pflanzenkost, die dem Zarathustrismus widersprechende Weltflucht und die Einsiedelei auf einem Berge, der gerade nach mittelpersischer Auffassung eine Schöpfung Ahrimans ist (vgl. Bund. 8,1 ff.), deuten auf indischen Einfluß hin.

4. Ein wichtiges Kriterium für die Kultureinflüsse eines Volkes auf andere Völker bilden die Lehnwörter. Aus ihnen lassen sich auch die ältesten Beziehungen Indiens zu dem Westen erschließen. Bereits im Babylonischen finden sich indische Lehnwörter, was schon aus dem Grunde zu erwarten ist, weil einzelne dem indisch-arischen Stamme angehörige Fürsten, die dem Mitanni-Volke vorstanden, um 1500 v. Chr. Babylonien beherrschten. Eine ägyptische Urkunde etwa aus dem Jahre 1469 v. Chr. erwähnt die mächtigen Länder von Mitanni (Sethe, Festgr. an C. F. Andreas 1916, 113). Unter den Boghazköi-Funden fand man einen Vertrag, den der Mitanni-König Mattivaza mit dem Chatti-König schließt, worin folgende vier indisch-arische Götter der Mitanni-Könige als Zeugen angerufen werden: Mitraš, Uruvnaš, Indara-Našatya-nna (vgl. Winkler, Mitteil. d. deutsch. Orient-Ges. Nr. 35, Ed. Meyer, Das erste Auftreten der Arier 1908). Diese vier sind die aus dem Ṛgveda längst bekannten Gottheiten Mitras, Varuṇas, Indras und Nāsatyā. Genau in derselben Zusammenstellung wie in dem Mitanni-Vertrage werden im Ṛgveda „*Mitra and Varuṇa*" oft genannt und ebenso „*Indra-Nāsatyā*" (mit der spezifisch vedischen Dualendung auf *ā*) vgl. Ṛgveda VIII, 26,8. Mitra und Varuṇa wachen über das Recht und bestrafen die Lüge (Ṛv. VII 60)[1]). Indra verleiht Kraft im Kampfe, er beschützt vor allem seine geliebten Arier. Die

[1]) Nach Śatapatha Br. IV, 1, 4, 1 ff. geht deshalb Mitra dem Varuṇa in der Reihenfolge voran, weil ersterer als der Repräsentant des himmlischen Priestertums, letzterer als der des Königtums gilt. Über die Mitanni und das erste Auftreten der Indogermanen in der Geschichte vgl. Scheftelowitz, K. Z. Bd. 28, und Ed. Meyer, Stzber. Berl. Ak. Wiss. 1925, 244 ff.

Nāsatyā sind dagegen ein Zwillingspaar ähnlich den griechischen Dioskuren, sie heißen auch Aśvinā und sind die Heilgötter und helfen auf wunderbare Weise den Helden und Königen aus Bedrängnis und Gefahr. In der Ṛgveda-Hymne VIII 26 werden ebenfalls diese 4 Gottheiten angerufen. In den Namen der Mitanni-Könige sind noch andere urindische Gottheiten enthalten wie *Arta*=Ṛgveda *Ṛta*, die göttliche Personifikation des Rechts, und *šuwar*=Ṛgveda *Suvar*, die Sonnengottheit.

Ich will hier mehrere Namen von Mitanni-Fürsten näher beleuchten: 1. *Artatama*=altind. *ṛtatama* („dem Ṛta am meisten ergeben"). 2. *Artamanya*=altind. *ṛtamanya* ('an Ṛta glaubend', altpers. Ἀρταμένης). 3. *Artašuwara*=altind. *ṛtasuvar* ('den Glanz des Ṛta besitzend', was auch altpers. Ἀρταφέρνης bedeutet). 4. *šuwardata*=altind. *Suvardatta* ('von der Sonne gegeben', was auch der altind. Personename *Sūryadatta* bedeutet). 5. *Yašdata* ist der altind. Personenname *Yaśodatta*. 6. *Suta* ist der altind. Personenname *Sūta* ('Wagenlenker'). 7. *Sutatna*=altind. *Sūta-tana* ('Nachkomme des Sūta'). 8. *Sutarna*=altind. *Sūta-raṇa* ('sich an Sūta freuend', es stimmt in der Bedeutung mit dem altind. Personennamen *Sūtanandana* überein). 9. *Sutatara* (O. L. Z. 1910,292)=altind. *sūtatara*, compar. von *sūta*. Die Komparation eines Substantivs ist gerade dem älteren Indischen eigen (vgl. Ṛgv. *mātṛtama)*. 10. *Rucmanya*=altind. *Ruci-manya* ('ans Licht glaubend'). 11. *Satiya* ist der altindische Personenname *Satya*. 12. *Subandi* ist der altind. Personenname *Subandhu*. 13. *Mattivaza* (O. L. Z. 1910, 291ff.) =altind. *mati-vāja* 'Geistesstärke besitzend'. 14. *Tušratta*= altind. *Toṣarata* 'der Freude obliegend'.

5. Von den Beziehungen der arischen Inder zu den Babyloniern zeugen folgende Lehnwörter: babyl. *dipāru*' Flamme, Fackel', vgl. altind. *dīpra* 'Flamme', *dīpa*, *dīpana* 'Fackel', *dīp* 'flammen'. — babyl. *tālu* Palme=altind. (pāli) *tāla* 'Weinpalme', das auch ins Persische *(tāl, tār* 'eine indische Palme, von der ein Rauschtrank gewonnnen wird'), ins Arabische *(tāle* 'eine Art junge Palme') und Aramäische *(tāl* 'Palme') gedrungen ist. Da altind. *tāla* mit gr. τηλεθάω, lat. *talea* urverwandt ist, so geht daraus hervor, daß zur Zeit, als die

Babylonier dieses Wort übernahmen, in Indien bereits die Arier ansässig waren. — babyl. *admenu* 'Haus' (Jastrow, D. Rel. Bab. u. Assyr. II 999)= arisch *dmāna* 'Haus' (altpers. *dmāna*, aw. *dəmāna*, altind. *dama*). — babyl. *karakku, karku, kurkie* 'Hahn' (davon aram. *kurkiā* 'Hahn') aus altind. *kṛka* (in *kṛkavāku* 'Hahn'), awest. *kahrka*, mittelpers. *kark*, neupers. *kerk* 'Hahn', altirisch *cerc* 'Henne'. — babyl. *kudurrānu* 'Hahn' aus altind. *kuṭaru* (das bereits in den Brāhmaṇas vorkommt). — aram. *awzā* 'Gans' ist durch babylonische Vermittlung aus altind. *haṃsa* entstanden, da im Babylonischen *m* häufig zu *w* wird. Die Urheimat der Gans und des Huhns ist Indien.[1]) Das Huhn ist bereits im 15. Jhdt. v. Chr. in der Nachbarschaft des Euphrat heimisch (vgl. Sethe a. a. O. 115). Auf 2 altbabylonischen Gemmen sieht man einen Priester in der Stellung eines Betenden vor einem Altare stehen, auf dem sich ein Hahn befindet. Auf babylonischen, aus dem 7. oder 6. Jhdt. stammenden Tonzylindern finden sich Abbildungen von Haushühnern (vgl. Scheftelowitz, Das stellvertretende Huhnopfer p. 56). Aus Bäveru-Jātaka (Nr. 339) geht hervor, daß die Babylonier von indischen Seefahrern besonders indische Vögel, wie Pfauen begehrten. Die in der Bibel 1. Könige 10, 23 erwähnte Flotte Salomos brachte von ihren unternommenen Seefahrten indische Produkte wie Pfauen, Affen und Elfenbein nach Palästina. Die dort überlieferten Namen für Pfau und Affe sind echt indisch:Hebr. *tukki* 'Pfau'=dravidisch *tokai*, telug. *toka* 'Pfau'. — hebr. *qōf* 'Affe', urhebr. **qāp*, gr. Κῆπος = altind. *kapi*, wovon auch mittelpers. *kapīk*, neupers. *kabī* 'Affe' herstammt. Altind. *kapi* ist eine echt arische Bildung (von *kamp* 'sich hinundherbewegen', *kapanā* 'Raupe'). Bereits in der ältesten indischen Mythologie spielt der Affe eine Rolle (vgl. im Ṛgveda *vṛṣākapi)*.

Die gegenseitigen Beziehungen Indiens zu Babylonien müssen schon im Ṛgveda-Zeitalter rege gewesen sein, wovon folgende drei im Ṛgveda enthaltene babylonische Lehnwörter zeugen. Ṛgv. manā́ 'ein bestimmtes Gewicht' (gr. μνᾶ) aus

[1]) Gr. χήν aus *χανς, altengl. *gos*, lit. *žąsis*, dtsch. 'Gans' beweisen, daß dieser Vogel bereits in indogermanischer Urzeit zu den indogermanischen Völkern gelangt ist.

babyl. *manū*. — Ṛgv. khārī (gr. *χόρ*) 'ein bestimmtes Hohlmaß' aus babyl. *kāru*. — Ṛgv. *niṣka* 'Schmuckgegenstand, Edelstein' aus babyl. *nišku*. Ferner ist altind. *karkari* 'Gefäß' aus babyl. *kalkallu*. Auf babyl. *karpu* 'Topf' gehen einerseits zurück altind. *karpara* 'Topf, Hirnschale' (neben *kharpara)*, andererseits arm. *kaṛaphn* 'Schädel', talm. *qeraf* 'Topf', gr. *κάλπη*, lat. *calpar*. — Altind. *nāga* 'Zinn', arm. *anag*, hebr. *anāk* 'Zinn' stammen von sumer. *nāggu*, babyl. *anaku* 'Zinn'.

Babylonische Einflüsse machen sich sogar schon in der Zeit geltend, als Inder und Iranier noch eine Sprach- und Volkseinheit bildeten. Dieses beweist das babylonische Lehnwort *eru* 'Erz, Kupfer', das im Altindischen *āra* lautet. Der Übergang von *e* zu *a* ist aber in der arischen Grundsprache erfolgt. Auch der altiranische Ausdruck 'mit der Mühle mahlen' *ar (arta* 'gemahlen', mittelpers. *artan* 'mahlen', neupers. *ārdeh* 'Mühle') ist in der arischen Periode aus dem Babylonischen entlehnt, vgl. babyl. *erū*, *erittu* 'Mühle'[1]). — Babyl. *kimaš* für *kemaš* 'Kupfer' ist einerseits ins Altindische *(kaṃsa* 'Bronze'), andererseits ins Armenische *(kaši* 'Kupfer') gewandert[2]). — Aus dem semitischen Wort *ḥanṭim* (pl.) 'Weizen' (vgl. aram. *ḥinṭin*, arab. *ḥanṭ-at*, hebr. *ḥiṭṭim)* stammt das arische Wort *ghantuma*=altiran. *gantuma* (mittelpers. *gandum)* 'Weizen'. Wiederum aus dem Iranischen entlehnt ist altind. *godhūma* 'Weizen'.

Daher nimmt es nicht Wunder, wenn man in der ältesten indischen Literatur einzelnen babylonischen Vorstellungen begegnet wie die von den 7 Himmelswelten (Ait. Br. 5,10; Tait. Ār. 2, 55). Nach Atharvaveda VI 140 (Kauś. Sūtra 46, 43 ff.) bedeutet es ein Unheil für die Eltern, wenn bei einem Säugling die 2 Vorderzähne zuerst hervorkommen, weshalb die Eltern eine Sühnezeremonie vornehmen müssen. Dieses Omen scheint aus dem Babylonischen zu stammen, vgl. Jastrow a. a. O. II 928: „Wenn eine Frau gebiert und

---

[1]) Arm. *alam* 'mahle', gr. *ἀλέω* sind dann wahrscheinlich von den Ariern übernommen.

[2]) Aus dem Armenischen stammt altpreuß. *kassoje* 'Messing', hingegen ist bugisch (in Celebes) *gessa* 'Metall' ein indisches Lehnwort. Die Babylonier haben Kupfer aus Armenien bezogen.

zwei seiner Zähne treten hervor, so werden die Tage des Herrschers enden, das Land wird Drangsal erfahren, dem Lande Not, *jenes Haus* wird zerstört werden." Ebenso ist es bei den Römern ein übles Vorzeichen, wenn ein Kind bei der Geburt 2 Zähne aufweist (Livius, Hist. XLI 21, 12, Plinius, Hist. Nat. VII § 15)[1]).

Die im altindischen Sprachschatz enthaltenen babylonischen Lehnwörter stammen nur zum geringen Teil aus arischer Urzeit. Die meisten sind zu der Zeit entlehnt worden, als der arische Zweig bereits in Indien sesshaft war. Das indische Alphabet ist eine Nachbildung des aramäischen und entstand etwa um 800 v. Chr. (vgl. J. Wackernagel, Altind. Gr. LVII).

6. Daß die Handelsbeziehungen zu den westlichen Kulturländern sehr alt sind, kommt vor allem daher, weil Indiens reiche Naturschätze stark begehrt wurden. Die alten Völker

---

[1]) Daß auch nach Rom babyl. Einflüsse drangen, beweist lat. *marra* 'eiserne Hacke' aus babyl. *marru*, aram. *marrā* (B. Meißner, Arch. f. R. W V 221). Zahlreiche babyl. Lehnwörter enthält auch das Altarmenische (vgl. Scheftelowitz, Bezzenberger's Beitr. 28, 69 ff.). Hierzu füge ich noch arm. *oski* 'Gold' aus sumer. *azaggi* 'Gold' (Peiser, Babyl. Vertr. p. 317). Mehrere Lehnwörter beweisen, daß sogar schon in indogermanischer Urzeit der babylonische Kultureinfluß vorhanden war: Urindogerm. **peleku* (gr. *πέλεκυς*, altind. *paraśu)* 'Beil' aus babyl. *pilakku*. Urindogerm. **raudha*, **rauda* 'Metall' (altslav. *ruda*, altisl. *rauðe*, ahd. *aruzzi*, lat. *raudus*, mittelpers. *rōd*, altind. *loha)* aus sumer. *urud* 'Kupfer'. Urindogerm. **bhers-*, **bhras-* 'Eisen' (lat. *ferrum*, altengl. *bras* 'Metall', engl. *brass)* aus sumer. *barza* 'Eisen', babyl. *parzillu*, hebr. *barzel*. Auch die alten Iranier haben mehrere babylonische Wörter entlehnt, wie *tanūra* = babyl. *tinūru* 'Ofen'; *minu* Yast 17, 10) 'Kopfputz, Diadem', (vgl, Z. D. M. G. 59, 71) = babyl. *mīnu*; *dipī*, pāli (Aśoka-Inschr.) *dipi* 'Inschrift' = babyl. *duppu*, elam. (Lehnwort) *tipi*; mittelpers. *barīd* 'Kurier (Dādist. 1, 26), neupers. *berīd* 'Kurier, Kurierpferd' aus babyl. *burīdu* 'Eilbote, sehnelles Pferd'. Umgekehrt stammt das aus dem 7. Jhdt. belegte babyl. *napṭa* 'Naphtha' (Jastrow II 1032) aus dem Altiranischen. Bereits die griechischen Schriftsteller Herodot, Strabo und Plutarch berichten von den Erdölquellen Persiens. Das bei Firdosi sich findende *naft* 'Naphtha' ist echt iranisch. Auf mittelpers. **naftīk* (neupers. *naftī*) geht talmud. *naṭfīq* zurück. Das mittelpers. *naft* (Vend. 5, 1) und awest. *napta* ist nur in der Bedeutung 'feucht' belegt. Hesych überliefert uns das altpersische Wort *νάπα*; 'Quelle'. Aus dem Iranischen stammt auch syr. *nafṭā*, arab. *nafṭ*, arm. *navth*, gr. *νάφθα* 'Naphtha'.

haben sehr viele Edelsteine von Indien, dem klassischen Lande der Diamanten, bezogen. Plinius (27, 200) betont: *terrarum autem omnium maxime gemmifera India.* So ist es verständlich, daß die indischen Namen mancher Edelsteine sich als Lehnwörter bei den westlichen Kulturvölkern wiederfinden. Babyl. *baraktu*, hebr. *barqat*, gr. *μάραγδος*, (das in Anlehnung an *σμαραγέω* auch zu *σμάραγδος* wurde) = altind. *marakata* 'Smaragd'. Außer diesem Edelstein schmückten gemäß Exod. 28, 17; 39, 10 noch andere aus Indien herrührende das Brustschild des israelitischen Hohepriesters, so hebr. *piṭdā*= altind. *pīta* 'Topas' und hebr. *sappir* (gr. *σάπφειρος*)=altind. *śanipriya* 'Saphir'. Letztere beide Wörter sind echt arische Sprachbildungen. Der Opal, gr. *ὀπάλλιον*, lat. *opalus* = altind. *upala* 'Edelstein'. Der Beryll, eine Art Krystall, gr. *βήρυλλος*, *βήλυρος*, aram. *burlā*, arab. *billaur*=prakr. *vailūrya*, pāli *velurya*, *verulya*, altind. *vaiḍūrya*. Das andere altindische Wort für 'Krystall, Glas' *kācaka* (neben *kāca*, das zuerst in Śatapatha Br. vorkommt) ist im Semitischen als **zakāk* (infolge von Metathesis) enthalten, hebr. *zekōk-it*, aram. *zekōk-itā*. Die Metathese ist wohl dadurch entstanden, daß man es an das semitische Verb *zakak* 'rein sein' anlehnte. Das neupersische Wort *kāc* 'Krystall, Glas' geht auf die kürzere indische Form *kāca* zurück. Die indische Perle ist ebenfalls in die westlichen Länder gelangt: altind. *mañjara* 'Perle', arab. *merjān*, aram. *margenītā*, gr. *μάργαρον*, *μαργαρίτης*, armen. *margarit*, neupers. *mervarid*, got. *marikreitus*, althochdeutsch *mergriez*. Noch heute ist das Wort in dem weiblichen Namen Margarethe enthalten. Die Baumwolle hat ihre Urheimat in Indien, sich aber schon frühzeitig nach dem Westen verbreitet und war allen alten Völkern bekannt. Die Inder trugen nach Strabo buntfarbige, baumwollene Zeuge. Herodot III 166 berichtet, daß die Perser baumwollene Stoffe aus Indien bezogen und erwähnt bei ihnen den *σινδὼν βυσσίνη*. Unter *βύσσος* versteht Strabo 'Baumwolle', doch wurde mit diesem Namen auch manche aus Leinwand und aus einem griechischen Gewächse verfertigten Zeuge benannt, sodaß Pollux VII 75 unter *βύσσος* eine Art Flachs bei den Indern versteht, was auch O. Schrader, Forschungen zur Handelsgeschichte I 201

annimmt. Doch ist dieses unrichtig, denn *byssus* ist vom indischen Wort *picu* 'Baumwolle' abgeleitet, und zwar lernten zuerst die Semiten diese Baumwollkulturen von den Indern kennen. Bei den Syrern entwickelte sich eine eigene Baumwollenindustrie, was Ezechiel cap. 27 und griechische Schriftsteller berichten (vgl. Pausanias V 5,2). Von den Semiten gelangte die Baumwolle nach Griechenland, das sie wiederum den Römern und Goten vermittelte. Dieses lehrt uns die Gleichung altind. *picu* 'Baumwolle'= hebr. *būṣ*, syr. *būṣā*, gr. *βύσσος*, lat. *byssus*. Nur die Ägypter haben die Baumwolle unabhängig von den Semiten aus Indien bezogen, vgl. altind. *picu*=altäg. *pec*, kopt. *ḟok*. Ein anderer Name für Baumwolle, der natürlich genau denselben Weg von Indien nach den westlichen Ländern genommen hat, ist altind. *karpāsa*=hebr. *karpas*, syr. *karbesā*, arab. *kirbās*, neupers. *kirpās*, arm. *kerpas*, baluc. *karpās*, gr. *καρπάσος*, lat. *carpasus (carbasus)*. Ebenso wie *byssus* wird *carpasus* von römischen und griechischen Schriftstellern auch auf andere Stoffe als baumwollene angewendet (wie von Plinius XIX 1). Die Bekanntschaft der Römer mit dieser indischen Baumwolle und dem Musselin rührt schon vor den asiatischen Kriegen her, da sich das Wort *carbasus* bereits bei Ennius, der um 200 v. Chr. lebte, findet. In dem römischen Gesetzbuch heißt *carpasium* 'baumwollenes Garn', *carbasia* dagegen 'baumwollene Zeuge'. Neben der Baumwolle findet sich in Indien auch der Hanf (vgl. Leunis Bot. 3. Aufl. 100), der dort allgemein zur Verfertigung von Säcken und Seilen angebaut wurde. Bereits im Śatapathabrāhmaṇa werden hänfene Gewänder und Schnüre aller Art genannt. Auch diese indischen Hanferzeugnisse haben eine Weltreise gemacht, altind. *śāṇaka* 'hänfenes Tuch, härenes Gewand'= assyr. *šakku* 'härenes Gewand, Sack', hebr. *saqq*, aram. *saqqā*. Im Semitischen wird nämlich *n* vor *k(q)* zu *kk (qq)*. Aus dem Semitischen stammt gr. *σάκκος*, lat. *saccus*, got. *sakkus*, altnord. *sekkr*, altengl. *saecc*, ahd. *sac*, finn. *säkki*. Indische Kleiderstoffe galten im 1. Jhdt. in Palästina als sehr kostbar (Mišnā Jōmā 3, 7).

Ebenso sind zahlreiche indische Kulturpflanzen schon frühzeitig mit den spezifisch indischen Bezeichnungen durch

den Handel zu den westlichen Ländern gelangt, so z. B. Gewürze wie altind. *pippalī* 'Pfeffer'=arab. *filfil*, talm. und neupers. *pilpil*, arm. *plpil*, gr. *πίπερι*, lat. *piper*. Hippokrates (de mulier. I 81; II 205) und Dioscurides (II 159) bestätigen, daß der Pfeffer von Indien kam. Gemäß einer altjüdischen Legende baute Salomo in seinen Gärten auch „indischen Pfeffer" an. Damit dieses Gewürz gedeihe, ließ er von Indien Wasser bringen, mit dem er diese Pflanze tränkte (Qohelet Rabbā cap. 2,5). Das altindische Wort für Ingwer *śṛṅgavera*, prakr. *singabera* finden wir wieder in arm. *singrvēl*, mittelpers. *šangiwēl*, neupers. *šanglīl*, arab. *zanjabīl*, aram. *zangwil*, gr. *ζιγγίβερις*, mlat. *gingiber*, mengl. *gingeuere*, engl. *ginger*, mhd. *Ingwer*. Der indische Koriander *kustumbarī*, *kustumburu*, mit dem die königlichen Vorratshäuser Indiens stets versehen waren (vgl. Kauṭīlya Arthaśāstra II 15), finden wir im Semitischen vor. Dort mußte das altindische Wort zunächst zu *kust(u)bbár werden, worauf talm. *kusbar*, aram. *kusbartā* 'Koriander' zurückgeht. Aus dem Semitischen stammt neugriechisch *κουσβάρας*. Indien ist die Urheimat von zahlreichen wohlriechenden Pflanzen, die gleichfalls von den westlichen Völkern stark begehrt wurden. Die Narde, altind. *nalada* (bereits Atharva-Veda VI 102,3) fiel auch den Soldaten Alexanders d. Gr. bei ihrem Einzuge in Indien wegen ihres Wohlgeruches auf (vgl. Arrian, Exp. Alex. VI 22). Durch die Vermittlung der Perser gelangte diese Pflanze nach dem Westen, worauf der Wandel von *l* zu *r* hinweist. Altind. *nalada*=altpersisch **nārda* neupers. *nārdīn*, hebr. *nērd*, gr., *νάρδος*, *νάρτη*. Bei den Arabern heißt die Narde auch *sunbul hindī* 'indische Ähre'. Theophrast (Hist. plant. IX 7,2; IV 4,6), Dioscurides (I 7) und Plinius (XII 42—45) heben bereits hervor, daß die Narde von Indien herkommt. Der indische *Kostus*, altind. *kuṣṭha*, der in Indien als die heilkräftigste Pflanze angesehen wurde (Atharva-Veda V 4; XIX 39, 9), war ebenfalls in den westlichen Ländern bekannt, vgl. talm. *qōšt*, gr. *κόστος* (*κόστον*). lat. *costus*. Bereits in der Mitte des 4. Jahrhdts. war er in Griechenland in Gebrauch, da er von Theophrast erwähnt wird. Unter den Geschenken, die Seleukos I (306—280 v. Chr.) dem Apollo-Tempel in Milet weihte, befand sich *κόστον*

(Dittenberger, Orient. Gr. Inscr. sel. I 214, 60). Plinius (XII 41) und Dioscurides (I 16) bemerken ausdrücklich, daß *Costus* von Indien bezogen wird. Das von den klassischen Völkern geschätzte aromatische Sandelholz kam aus Indien, altind. *candana*=neupers. *candan*, *candal*, armen. *čandan*, syr. *ṣandal*, gr. *τζάνδανον*, (Kosmas p. 337), *σάνταλον*, lat. *santalum*. Den Weihrauch bezogen die alten Völker hauptsächlich aus Indien. Dioscurides I 68 berichtet, daß der Weihrauch teils aus Indien, teils aus Arabien stammt. Die indische Weihrauchart *nakha* (Varāh. Bṛh. S. 77, 8 f., 104, 61) 'unguis adoratus' ist zuerst zu den Arabern gelangt, arab. *nakā-at*, hebr. *nekōt* (Gen. 37, 25; 43, 11). Die Hebräer haben diesen Weihrauch von den Arabern erhalten. Das wohlriechende Gumma des indischen Weihrauchbaumes heißt altind. *kunda*, *kunduru* und ist auch nach Arabien, Armenien und Persien importiert worden: arab. *kundur* 'Weihrauch', arm. *kndruk*, mittelpers. *kundarak* (Bund. ed. Justi 65, 17). Auch die im Ex. 30, 24 erwähnte Weihrauchart *qiddā*, die schwerlich gr. *Κασία* ist, da bereits in Ex. 30, 23 der Zimmt *(qinnāmon)* aufgezählt wird, geht wahrscheinlich auf altind. *kunda* 'Weihrauch' zurück. Pali kappūra (=altind. *karpūra)* 'Kampfer' ist ebenfalls zu den Arabern gelangt, arab. *kāfūr*, das auch ins Mittelpersische *(kāfūr)* und Neugriechische *Καφούρα* eingedrungen ist und auch im italienischen *cofora* und deutschen *Kampfer* enthalten ist.

Die unserer modernen Sprache geläufigen Wörter 'Zucker' und 'Kandis' stammen gleichfalls aus Indien. Altind. *śarkarā* 'Zucker', pāli *sakkharā* ist im Mittelpersischen, Syrischen, Türkischen als *śakar* und im Arabischen als *sukkar* enthalten, vgl. ferner gr. *σάκχαρ*, *σάκχαρον*, lat. *saccharum*, ital. *zuchere*, ahd. *zucura*, russ. *sachar*, finn. *sokari*. Ferner altind. *khaṇḍa* 'Zucker in kristallartigen Stücken'=arab. *qand-at*, neupers. *qand*, ital. *candi*. Neben dem Zuckerrohr lernten die westlichen Länder noch folgende indische Genußmittel schätzen: altind. *moca* 'Banane'=arab. *moza*, talm. *mōz*, lat. *musa*, ferner ist die indische Orange altind. *nāraṅga (nāgaraṅga)* erst in jüngerer Zeit dem Westen bekannt geworden=arab. *nārang*, portug.-span. *naranja*, *laranja*, fr. *l'orange*.

Aber auch indische Farben sind mit den Namen schon in alter Zeit nach Westen importiert worden. Den in Indien wachsenden *kuṅkuma* 'Safran' kannten die semitischen Völker bereits in ältester Zeit, vgl. arab. *kurkum*, mittelpers. *karkam* (Bund. ed. Justi 65, 2. 14), hebr. *karkōm* 'Safran'. Durch die Semiten lernten ihn die Griechen bereits in der Heroenzeit kennen, denn gr. *Κρόκος* kommt schon bei Homer vor. Also schon um 800 v. Chr. hatte sich dieses Wort bei den Griechen derart eingebürgert, daß mit ihm schon zur Zeit der Entstehung des homerischen Epos Komposita wie *Κροκόπεπλος* gebildet wurden. — Altind. *kṛmila* 'scharlachrot, scharlachroter Stoff' = hebr. *karmil*, altarmen. *karmir*.[1]) Der Lack stammt gleichfalls von Indien, vgl. prakr. *lakkha* (altind. *lakṣa*)=neupers. *lak*, dtsch. Lack. — Altind. *nīlī* 'Indigo' = mittelpers. **nīlag*=arab. *nīlaj* 'Indigo', neupers. *nīleh*, daneben arab. *annil*, span. *añil*, fr. *anil*, dtsch. engl. *Anilin*. Bereits im 1. Jhrdt. gebrauchten die Römer den Indigo zum Bemalen der Schiffe (Plin. XXXV 49). Altind. *tutha* 'Indigopflanze, Kupfervitriol als Heilmittel für Augenkrankheiten' (Garbe, Ind. Min. 59 f.)=arab. neupers. *tūtīyā*, syr. *ṭūṭīyā*, altarm. *thuthi*.

Die sprachlichen Untersuchungen der indischen Kulturwörter eröffnen uns einen Blick in die älteste Geschichte des Handels; sie ergeben, daß der Handel der westlichen Länder mit Indien schon etwa um 1500 v. Chr. zu belegen ist. In den ältesten Teilen der Bibel kommen bereits arisch-indische Lehnwörter vor. Der Handel ging hauptsächlich teils über Arabien teils über Persien. Das älteste westliche Volk, das mit Indien in Berührung trat, war das babylonische. Der Umstand, daß die Griechen den Zimmt, der eigentlich aus Indien stammt, für ein wertvolles Produkt Arabiens hielten (vgl. Herodot III 111), deutet darauf hin, daß der Handel mit Indien vornehmlich über Arabien ging.[2]) Außerdem beweisen dieses die oben besprochenen Wörter, wie altind.

---

[1]) Aus dem altind. *kṛmija* 'vom Wurme erzeugte rote Farbe' stammt arab. *qirmiz* dtsch. *Kermes*.

[2]) Vgl. auch O. Franke, Beziehungen der Inder zum Westen, DMG. Bd. 47.

mañjara 'Perle', arab. *merjan*; altind. *kuṅkuma*, arab. *kurkum*; altind. *nakha*, arab. *nakā-at*; altind. *khaṇḍa*, arab. *qand*; pāli *kappūra*, arab. *kāfūr*. Andererseits lehren das oben behandelte altind. *nalada* 'Narde' und ferner altind. *hāra* 'Perle' =altpers. **dara* (=hebr. Lehnwort *dar* Est. 1,6), talm. *darā* (Megillā 12a), neupers. *dur*, arab. *durrun* 'Perle' und altind. *vrīhi* 'Reis'=altiran. **vrija* (afgh. *vrižе*, neupers. *bij*) gr. ὄρυζα (woher, arm. *ariz*, arab. *aruz*, lat. *oryza)*, daß einzelne Produkte auch durch Vermittlung der Perser den westlichen Ländern bekannt wurde.[1])

Zur Zeit des römischen Kaisers Augustus bestand ein lebhafter direkter Seeverkehr von Ägypten nach Indien. Daher kommt es auch, daß in Indien so viele Münzen der römischen Kaiser von Augustus bis Nero gefunden wurden (O. L. Z. 1924. 346). Gemäß griechischen und römischen Schriftstellern stammen noch folgende Dinge von Indien: Calmus (Dioscurides I 18, Plinius XII 104), Aloe (Dioscur. III 22, Plin. XXVII 14 ff.), Caryophyllon (Plin. 12, 30), Ebenholz (Dioscur. I 98, Plin. 12, 17), Macir (Plin. XII 32) und Malobathrum (Dioscur. I 12, Plin. 12, 129). Manche in unseren modernen Sprachen enthaltene Kulturwörter sind also indischen Ursprungs wie Anilin, Beryll, Ingwer, Kampfer, Kandis, Kermes, Lack, Opal, Orange, Pfeffer, Reis, Sack, Sandel, Saphir und Zucker.

Die literarischen Beziehungen Indiens zum Abendlande hat sehr eingehend H. Günther, Buddha 1922, behandelt. Die bekannten Übereinstimmungen zwischen vielen äsopischen und indischen Fabeln kommen meistens daher, weil von der kleinasiatischen Urheimat der sogenannten äsopischen Fabeln diese teils nach Westen, teils nach Osten bis nach Indien hingedrungen sind. So findet sich die in Jātaka Nr. 30 (=Nr. 286) behandelte Fabel, die zum älteren Bestand des Buddhismus gehört, weil eine Gāthāstrophe die Kenntnis dieser Fabel voraussetzt, bei Äsop wieder (Halm, Fabulae Aesopicae collectae 1875, Nr. 113, vgl. Benfey, Pañcatantra I 228 f., der-

[1]) Daß die Iranier bereits in uriranischer Zeit mit Indien in Beziehung standen, beweisen nicht nur die beiden letzten Lehnwörter, sondern auch das awestische *hapta hindu* = Rgveda *sapta sindhavas*.

selbe, Orient u. Occident I 360 ff.). Ihr Inhalt ist kurz folgender: Ein junger Ochs beneidet das müßige Schwein um sein gutes Futter. Sein älterer Bruder klärt ihn aber auf, daß das Schwein nur gemästet wird, um geschlachtet zu werden. In der Tat geschieht dieses am Hochzeitsfest der Tochter des Herrn. In Griechenland ist es ein Kalb, das vom Ochsen belehrt wird. Dieselbe Fabel findet sich auch in der altjüdischen Literatur (Ester Rabbā c. 3,1), wo aber ein Eselfüllen das Schwein beneidet und von seiner Mutter die Belehrung erhält. Die dort enthaltene Angabe, daß das Schwein an den „Kalenden" geschlachtet wurde, beweist, daß diese Fabel von den klassischen Völkern entlehnt ist. In einer arabischen Version begegnen wir statt der Eselin mit ihrem Füllen einer Kamelin mit ihrem Jungen. Hier wird aber nicht angegeben, bei welcher Gelegenheit das Schwein geschlachtet wird (vgl. F. Salomon, Ztschr. f. Assyr. XXII 246, XXVII, 329 f.). Die jüdische Version lehnt sich mehr an die ursprüngliche Form an, während die arabische den arabischen Verhältnissen entsprechend geändert worden ist. Ein bestimmtes Fest wird dort nicht genannt, weil der Araber bei keiner Gelegenheit Schweinefleisch genießt. Da das Schwein in Indien ebenfalls als ein unreines Tier gilt, kann das Ursprungsland dieser Fabel schwerlich Indien gewesen sein.

Nichirens Charakter.

Ein Beitrag zur Erforschung des Mahāyāna-Buddhismus.

Von Käthe Franke.

(Fortsetzung).

In solchen erschütternden Situationen, wie keine andern dazu angetan, Gefühlsausbrüche hervorzurufen, verlangte Nichiren von seinen Schülern die gleiche innerliche Fassung und Selbstbeherrschung, die gleiche edle Haltung, die er selbst zeigte.

Nach diesen wenigen, aus der Fülle herausgegriffenen Belegen könnte man schon glauben, daß das Wesen eines Mannes, der beinahe Übermenschliches von sich und seiner Gefolgschaft verlangt, eindeutig durch Zielstrebigkeit und dadurch bedingte Härte bestimmt ist. Um wieviel zarter und rührender erscheinen bei einer so unbeugsamen geistigen Struktur Gefühle wie tiefe Dankbarkeit und Mitleiden.

Nie wird er es seinem vertrautesten Schüler Shijo Kingo vergessen, daß er auf seinen Ruf herzueilte und ihm mit drei Brüdern das Geleite auf dem Weg der Schande nach Tats-no-Kuchi gibt. Dort soll der Schwertstreich des Henkers jede Sekunde das Leben des teuren Propheten beenden, da bricht sich Shijos lange zurückgedämmter Schmerz Bahn, unter Tränen ruft er aus: „Lebe wohl, o, nun ist die Zeit gekommen." Nichiren spricht: „Was bist du für ein schwacher Mensch! Lächle zu solcher Wonne! Warum hältst du nicht dein Versprechen auszuharren!" (Werke S. 396; *Satomi* 151). Eine ganze Gefühlswelt liegt in dem knapp gehaltenen, rauh ermutigenden Zuruf beschlossen. Er zwingt den andern notwendig zu sich hinüber, ist im Augenblick des Scheidens ein Bekenntnis, der Wille zu Bindung und Zusammengehörigkeit in der höchsten, einheitlichen Sphäre von Gefühl und Geist. „Fürwahr, fürwahr, wenn ich im Paradiese bin, will ich dort unserm Herrn sprechen von deiner Treue und deiner Bereitwilligkeit, mir bis in den Tod zu folgen," schreibt er ihm später. Und ein anderes Mal: „Wieder und immer wieder muß ich mich

erinnern, daß du mir folgtest, als ich zur Enthauptung schritt, daß du, die Hand am Zaum meines Pferdes, mit lauter Stimme weintest und schluchztest. Wie kann ich das vergessen, so lange ich lebe? Müßtest du schwerer Vergehen wegen in die Hölle, ich würde dem Ruf meines Herrn, Buddhas, nicht Folge leisten, wie sehr er mich mit Buddhaheit begaben wollte, fürwahr, lieber wollte ich dir zum Hades folgen. Wenn es dein und mein Geschick ist, in der Hölle zu sein, so müssen sicherlich auch Buddha Shakamuni und die Heilige Schrift dort weilen. (Werke 750—7; *Satomi* 153).

Auch jede kleine Aufmerksamkeit findet im Herzen des heiligen Mannes eine dankbare Statt. Im Mai 1261 ist er nach Izu verbannt. Die militärische Escorte setzt ihn an der Küste von Kawana aus, die Regierung hatte ein offizielles Edikt erlassen, wonach sich bei Strafe niemand seiner annehmen durfte. Doch ein Fischer erbarmte sich und mit seiner Frau verabredete er, dem Unglücklichen einen Unterschlupf zu weisen und ihn mit Lebensmitteln zu versehen. Ihm schreibt Nichiren: „Ich bin dir tief dafür verbunden, daß du mir einen Boten sandtest, und mit Dank empfing ich Chimaki (gekochter Reiskloß mit Bambus-Umhüllung), Wein, gedörrten Reis, Pfeffer und Papier. Dein Bote machte mich darauf aufmerksam, ich täte besser daran, diese Dinge geheim zu halten, was ich wohl verstand. Wie du weißt, wurde ich, Nichiren, am letzten 12. Mai hierher verbannt und kam in diesem Hafen an. Während meines Leidens an dieser Küste hast du dich gütig meiner angenommen, obwohl ich deinen Namen noch nicht gehört hatte. Ich staune, welch unbewußtes Verständnis da in dir war! Das kommt mir vor, als ob ein Mann, in ferner Vergangenheit ein Ausübender der Hokekyo, als Yasaburo Hunamori in späteren Tagen wiedergeboren wurde und mich, Nichiren, beschützt.

Solche Hochherzigkeit mag manchmal von Männern geboten werden, doch wie außerordentlich bewunderte ich deines Weibes gütige Anhänglichkeit an mich. Und besonders, wie nach dreißig bösen Tagen euer Sinn sich allmählich mir zuneigte und ihr mich also unterstütztet, wie wunderbar ist das! Zum äußersten bin ich dem Herrscher dieses Gebietes verhaßt und dem Volke weit mehr als in Kamakura. Finster

blicken sie auf mich, sobald sie mich sehen, und sind auch voller Ränke.

Jetzt muß der Reis wie gewöhnlich im Mai knapp sein, und doch habt ihr mich erhalten, oh! Ich möchte glauben, daß meine, Nichirens, Eltern in euch wiedergeboren sind, hier in Kawana bei Ito in der Provinz Izu." (Werke 953; Satomi 133).

Späterhin, auf Sado, begegnete Nichiren einem Ritter, Abuts mit Namen. Der war im Gefolge des Ex-Kaisers dorthin gekommen, wie ihn die Hojo-Regierung vor einem halben Jahrhundert nach dem Kriege auf das öde Eiland verbannt hatte. Als strenger Anhänger des Amida-Buddhismus beschloß Abuts, den großen Gegner der Nenbuts-Sekte zu töten. Doch wurde er von Nichiren bekehrt, und von da an unterstützt er den Verbannten, der in der eisigen Region an allem Mangel leidet, mit Kleidern und Nahrungsmitteln. Der Frau des Abuts schreibt Nichiren in herzlicher Dankbarkeit: „. . . Wenn ich (während des Exils in Sado) von der himmlischen Gnade absehe, wie könnte ich wohl deine Güte vergessen, daß du oft kamst, mir Nahrung zu bringen, zusammen mit deinem lieben Mann, am späten Abend, trotz der Späher des Herrschers und der Nenbuts-Anhänger, die auf dem Weg hierher nach Tsukawara gegen Nichirens Bekehrte im Hinterhalte lagen. Ich gestehe, ich sah meine liebe Mutter wiedergeboren in dir." (Werke, S. 772; Satomi 159). — Einer anderen Frau schreibt er aus Minobu: „Du und dein Mann, ihr habt mir in Sado oft heimlich zu essen gebracht. Bei meiner Verfolgung wolltet ihr für mich eintreten, darum fühlte ich mich wie an den Haaren zurückgezogen, als ich Sado verließ, obwohl es dort schrecklich war. Ich mußte immer denken, infolge welcher Beziehung und aus welchem Grunde ihr so freundlich gegen mich waret. Und jetzt hast du gar deinen lieben, wertesten Mann hergeschickt, (eine sehr große Entfernung) — ihn, der so alt ist, mir ist es wie ein Traum, so muß ich das bewundern."

Wir sehen Nichiren stets dankbar, zufrieden mit jeder kleinsten Aufmerksamkeit. Das Empfangen von Geschenken ist in Japan für den Priester eine Lebensfrage, er kann ohne Gaben der Gläubigen nicht existieren. Ist es ihm dann aber

noch möglich, unbefangen seinen Glauben zu vertreten? Nichiren war der festen Überzeugung, daß ihm dargebrachte Geschenke im Grunde der Heiligen Hokekyo gälten und damit besaß er die innere Unabhängigkeit, sogar ein Recht auf den Empfang und auf die Pflege seiner Person. „Das kostbare Geld," schreibt er an Shijo Kingo, „ist für mich, Nichiren, zeitweise das Wichtigste in der Welt. In Minobu ist es sehr kalt, darum muß ich die beste Kleidung haben." — Oft bekommt er solche Sendungen von Gläubigen, und seine Freude ist dann groß. „Wie Du weißt, ist der Winter in Minobu so stürmisch und voll Schnee, daß der Gottesdienst dadurch sehr erschwert wird. Jetzt kann ich mich mit dieser Jacke schützen." — „Hier in diesem Lande ist das Wasser so tief, die Berge so hoch, die Wege voller Steine und schmal. Jetzt regnet es unaufhörlich, drei Monate lang. Weit und breit Überschwemmungen, man kann nicht gehen, die Wege sind durch den Regen zerstört. Drum muß man fast Hungers sterben. Du hast jetzt mit deinem Geschenk die Hokekyo vor Hunger geschützt und Buddhas Leben gerettet. Dein Verdienst ist wundergroß." — Einem anderen Gläubigen schreibt er: „Jetzt haben wir kein Salz im Gebirge, können keins kaufen. So hatten wir großes Verlangen nach Salz, wie Kinder nach Milch. In diesem Augenblick kam dein Salz, eine Pferdelast. Deine Freundlichkeit ist tiefer als die Erde, höher als der Himmel," weil ihm die Worte zum Dank fehlen, meint er, Buddha und die Hokekyo würden ihn abtragen. — Im Herbst 1279 an Meno: „Deine Pferdelast Reis habe ich dankend erhalten. — Der Schnee bedeckt schon fast zwei Meter hoch die Erde und man kann nicht mehr den Weg finden, der auch sonst schon steil und schrecklich ist, so daß uns niemand mehr besucht. Unsere Kleider sind so dünn, daß sie uns vor der schrecklichen Kälte nicht schützen können. Weil wir fast allen Proviant verzehrt, hätten wir verhungern müssen. Dein Geschenk in diesem Augenblick hat unsern Tod verhindert . . . Ich danke dir von Herzen. Buddha und die Hokekyo schenken dir bestimmt Glück." — Ein Jahr vor seinem Tode schickte eine Anhängerin dem Schwerkranken Medizin, Wein und Reis. Ihr schreibt er: „In diesem Frühling wurde ich besonders krank und ward

durch Herbst und Winter immer schwächer, so daß ich seit zehn Tagen fast nichts mehr essen konnte. Jetzt ist es so kalt, daß mein Körper wie Stein, meine Brust wie Eis ist. Dein Wein heizt sie wie Feuer, ich fühle mich, als ob ich bade, ach, ich bin Dir so dankbar und kann nicht hindern, daß aus meinen Augen die Tränen strömen." — Und ein letztes Beispiel, bezeichnend für seine Haltung bei Geschenken: „Das Reiskorn wird zum Keim, der Keim zum Halm, der zum Reis, Reis zum Menschen, Mensch zum Buddha." —

Selbst im eigenen Lande wird Nichiren oft verkannt; in einseitiger Einstellung sieht man in ihm nur den strengen Eiferer. Ein anderer zarter Ton im Grundkolorit seines Charakters ist ferner das Mitleiden. Hier nur wenige Beispiele seiner Anteilnahme am Unglück anderer. Einer seiner Gläubigen hinterließ sterbend seine schwangere Frau, Nanjo, und einen Sohn. Der erst nach dem Tode des Vaters geborene Knabe, ausgezeichnet durch besondere Gaben des Herzens und Intellekts, starb plötzlich mit fünfzehn Jahren. Sofort schrieb Nichiren der armen Frau: „Shichirogoro ist gestorben. Wir alle werden einmal hingerafft, ob klug oder dumm, edel oder niedrig. Davor soll man nicht erschrecken und es nicht bedauern. Das weiß ich selbst und habe auch immer so gepredigt. Aber in diesem besonderen Falle weiß ich nicht, ist es ein Traum oder Wahrheit, daß er tot ist." Er selbst, Nichiren, fühle sich so tief ergriffen, um wieviel mehr wohl die Mutter des Knaben, die nach Verlust der Eltern, Geschwister, des geliebten Mannes als einzigen Trost die Söhne hatte. Und jetzt habe sie den klugen, schönen Knaben verloren. Er gleiche einer Knospe, die der Wind geknickt, dem Vollmond, den plötzlich Wolken verhüllen. „Ich kann auf einmal nicht weiterschreiben, weil ich nicht an die Wahrheit glauben kann." Am neunundvierzigsten Tage nach dem Tode tröstet er wieder: „Dein verstorbener Sohn ist nicht wie die jetzigen Japaner. Indem er wie sein verstorbener Vater den heiligen Titel äußerte, wurde er trotz seiner Jugend zum Buddha. Denn es heißt in der Hokekyo „es gibt nichts, was nicht zum Buddha werden könnte." — Weiter ermahnt er sie: „Wenn Du an Deinen lieben Sohn denkst, so äußere den heiligen Titel, damit Du

mit Deinem Mann und lieben Sohn am selben Ort wiedergeboren werdest. Aus gleichem Samen wächst Gleiches. Wenn Du Samen der Hokekyo in Dir trägst, kannst Du bestimmt im Lande der Hokekyo geboren werden, Wie freudvoll und schön wäre es, wenn Ihr drei wieder vereint würdet . . . Daß man einmal stirbt, ist unvermeidlich, doch ist es schon traurig, von einem Todesfall zu hören. Deine Trauer als Mutter und Frau muß schrecklich sein. Ich kann genau lesen, wie betrübt Dein Herz ist. Du hast Deinen Mann ganz jung verloren. Wenn Du damals diesen Sohn nicht getragen hättest, würdest Du vielleicht Deinem Leben ein Ende gemacht haben. Er war Dir in seiner besonderen Klugheit und Feinheit fünfzehn Jahre lang ein Trost. Und plötzlich muß er dahin. Ist es ein Traum? Ich wünschte es. So sind neunundvierzig Tage vergangen und es wurde endlich zur Wirklichkeit. In ihrer Blüte ist die Pflanze verwelkt, die alte Mutter blieb zurück. Drum darf man diesem Lande nicht trauen. Du sollst es verlassen, durch die Hokekyo das Paradies erreichen. Da weilt schon der Vater, die Mutter aber bleibt hier. Wie soll der Sohn fühlen, der zwischen beiden steht?" — — Immer wieder schrieb Nichiren dieser armen Witwe Worte des Trostes; ein Jahr vor seinem Tode noch: „Ich, Nichiren, bin jetzt so krank und beantworte fast keine Briefe. Aber nun habe ich die Feder ergriffen, weil dieser Fall zu traurig ist. Nicht lange mehr werde ich hier leben, bald treffe ich Deinen Sohn. Ich will ihm gern von Deiner Trauer sprechen, wenn ich ihn früher sehe als Du." — Unter den erhaltenen Briefen ist auch einer, aus Echi datiert, voll Dankbarkeit, Mitgefühl und Anerkennung an seinen eingekerkerten Schüler Nichiro: „. . . . Es ist entsetzlich kalt hier heute Abend. Wieviel mehr wohl noch in Deinem Verließ! Ja, ich denke an Dich voll Mitleiden, bin von Trauer erfüllt. O, wahrlich, Du bist der Mann, der die Hokekyo körperlich und geistig gelesen hat, darum ist es Dein Ruhm, Eltern, Verwandte und jegliches Wesen durch Deine Tugenden zu retten . . . Ich glaube, daß Dir nichts weiter geschehen wird nach den Worten der Schrift:

„Die Himmel werden Engel senden zu ihrer Hilfe.
Mit Schwertern und Stangen kann man sie angreifen und

wird ihnen doch nichts anhaben können." (Werke S. 747; Satomi S. 154.)

Man kann von dieser Betrachtung seines hingebend-dankbaren Empfindens und seines Mitgefühls nicht scheiden, ohne seinen letzten Brief anzuführen, worin er auch seines stummen Freundes gedenkt. Nach mehr als achtjährigem Aufenthalt hatte er Minobu verlassen, um heilende Quellen in der Provinz Hitachi zu besuchen. Aber sein Zustand erlaubte ihm nicht mehr, den Weg zu vollenden. Bei Ikegami, in der Nähe des heutigen Tokyo, mußte er Halt machen. Von dort schrieb er an den Fürsten Hakiri am 19. September 1282: „Gesund und wohlbehalten bin ich in Ikegami angelangt. Ich war außerordentlich glücklich und Euch tief dankbar dafür, daß ich ohne Hindernisse reiste, obwohl Berge und Bäche auf meinem Weg waren, unterm Schutz Eurer Wächter und Euren Weisungen gemäß. Minobu ist der Ort, wohin ich früher oder später zurückkehren will, doch könnte diese Erwartung nicht zur Wirklichkeit werden, da ich sehr krank bin. Worte können meinen Dank nicht wiedergeben für Euren so gütigen Schutz, den Ihr während der verflossenen neun Jahre mir unbequemem Manne habt angedeihen lassen. Drum möchte ich gern auf dem Gipfel von Minobu begraben werden, wo immer ich sterbe. Ich gewann das kastanienbraune Roß sehr lieb, das Ihr mir schenktet, und möchte es für immer lieben. Von Herzen gern würde ich es zur heißen Quelle von Hitachi mitnehmen, doch fürchte ich, es könnte mir dort gestohlen werden, und es wäre ein großer Jammer, wenn ihm etwas zustieße. Also, meine ich, werde ich den Fürsten von Mobara in Kazusa bitten, sich seiner anzunehmen, bis ich aus dem Bade zurück bin. Auch dann noch ist es mir ein unbehagliches Gefühl, das Pferd mit einem neuen Bediener zurückzulassen, der seine Eigenheiten nicht kennt" ... (Werke S. 629; Satomi 185.)

Das schreibt derselbe Mann, der für sich keine noch so harte Prüfung scheut. Und des weiteren muß dabei Wunder nehmen, welche Sorgfalt der von höchsten geistigen Fragen Erfüllte auf die kleinen Dinge des praktischen Leben wandte. Wo man Weltabgewandtheit erwarten könnte, findet man Besonnenheit, Vorsicht, Tatkraft. „Du sollst jetzt nie nachts

allein ausgehen," schreibt er Shijo Kingo, der auf seines Meisters Geheiß versucht, seinem nenbutsistischen Herrscher die Hokekyo nahezubringen und der darum immer Verfolgungen ausgesetzt ist. „Selbst dem Ruf des Herrschers sollst Du nicht so einfach folgen, sondern zunächst Kundschafter schicken, dann erst, nach einer Weile, von Kopf zu Füßen gerüstet, und von Dienern geschützt, folgen. Auch bei der Rückkehr mußt Du Diener voraussenden, an Tür, Brücke, Stall erst nachsehen lassen..." — Wie Nichirens Absicht bekannt wurde, sich nach Minobu zurückzuziehen, erhielt er viele Einladungen von Freunden und Schülern. Doch lehnte er alle freundlich ab; über seine Gründe gibt er später, aus seiner Zurückgezogenheit, in einem Brief Auskunft: „. . . Wie viele tausend Mal habe ich daran gedacht, Euch alle zu besuchen, selbst gegen Euren Willen, aber trotzdem ging ich vorüber ohne anzupochen, im Kampf mit mir selbst." Er sei dem Herrscher dort verhaßt und „wenn sie von meinem Besuche hörten, könntet Ihr belästigt werden. So besuchte ich Euch aus freundschaftlicher Gesinnung nicht, doch habe ich Euch nicht vergessen. Aus demselben Grunde habe ich Euch auch bis zum heutigen Tage nicht geantwortet usw. . . ." — Unter vielen weiteren Beispielen sei hier nur noch das folgende mitgeteilt: Der Fürst Ikegami, selbst Nenbutsist, hatte zwei Söhne, die sich Nichiren anschlossen und von denen besonders der ältere ganz streng im Glauben war. Daher wollte der Vater dem jüngeren, gemäßigteren die Nachfolge übertragen und schickte den älteren zweimal in die Verbannung. Mit diesen Brüdern und ihren Frauen führte Nichiren einen Briefwechsel, der höchst bezeichnend für seinen Charakter ist. Denn durch seine praktischen Ratschläge und seine Geschicklichkeit in der Unterhandlung gelang es ihm, alles zu gutem Ende zu führen. Wurde er doch auf seiner letzten Reise von Minobu nach Hitachi vom alten Fürsten selbst willkommen geheißen; dort ist er auch gestorben. —

So dankbar, vorsichtig und zartfühlend Nichiren nun auch sein mochte, in religiösen Dingen kannte er keine schlecht angebrachte Milde, keine Nachlässigkeit. Einer seiner Schüler, ein kluger Kopf, Samibo mit Namen, studierte im Kloster von Hiesan. Auf seine schriftstellerischen Erfolge hin wurde

er vom Präsidenten eingeladen und hielt vor dem Altar einen Vortrag. Voller Freude über die ihm widerfahrene Ehrung schrieb er einen Brief an Nichiren, in dem er sich rühmte. Doch der tadelt ihn scharf: „Der Mikado ist eigentlich nur Herrscher der kleinen Inseln, der Präsident wieder nur sein Diener. Von dem empfangen zu werden, ist keine Ehre, das kannst du nur so ansehen, indem Du mich, Nichiren, unterschätzest.“ Die Zukunft zeigte, daß Nichiren mit seiner Strenge Recht gehabt. Samibo hatte sich in Überhebung den Kaiserlichen Namen zugelegt; ganz abgewandt von seinem früheren Lehrer endete er im Unglück. — — In Nichirens Heimatprovinz wohnte als Einsiedlerin eine alte Frau, Angehörige der Herrscherfamilie und Anhängerin der nichirenistischen Lehre. Doch war ihre Haltung im Glauben nicht ganz eindeutig; so ließ sie z. B. während seiner Sado-Verbannung nichts von sich hören. Dieses Schwanken war in Nichirens Augen ein schweres religiöses Vergehen. Da seine Eltern von der Familie Wohltaten empfangen hatten, so wollte er gerade diese Nagoeno-Amá zum rechten Glauben führen. Trotzdem sie nach seiner Rückkehr immer den besten Willen zeigte, meinte er, ihr nicht ganz trauen zu dürfen, und vorsichtig und streng leitet er sie bis ans Ende. Einst schickten sie und ihre Schwiegertochter ihm Seetang (d. i. ein Gericht) mit der Bitte, ein Bild des höchsten Wesens von ihm zu erhalten. Ganz pädagogisch antwortet er, so unsicheren Gläubigen wie der alten Frau dürfe er es nicht geben. Um sie aber nicht zu sehr zu betrüben, wolle er es ihrer frommen Schwiegertochter schenken, so daß auch sie zugleich mitbeten könne.

Trotz seiner Auserwähltheit in der religiösen Sendung als prophezeite Persönlichkeit war Nichiren kein frömmelnder Moralist. Er besaß die schöne Sinnlichkeit des natürlichen Menschen. Wir haben gesehen, wie er niemals dem Kampf aus dem Wege ging und kräftig dreinzuschlagen verstand. Die Überlieferung weiß sogar von einer auserlesenen Sammlung schöner Schwerter zu erzählen, die er besaß, und wie er besonders unter den Tieren die Pferde liebte. Mit dem Selbstbewußtsein der großen Natur setzt er sich skrupellos hinweg über all die vielen kleinen Gebote oder vielmehr Ver-

bote, in denen die buddhistischen Orden damals ihren religiösen Pflichten und Bedürfnissen hauptsächlich Genüge zu tun glaubten und die besonders sein stärkster Feind, der nenbutsistische Mönch Ryokwan, betonte. So war es u. a. den Mönchen damals verboten, Alkohol zu genießen. Nichiren aber tat selbst gern einen kräftigen Zug; er findet darin keine Verletzung der Religion; ist doch Buddha in allem! Und er sagt: „Äußere Namu-Myohorengekyo, selbst wenn Du mit Deinem Weibe beim Wein sitzest." Und ein anderes Mal: „Sogar wenn beim geschlechtlichen Umgang sich jemand dem Heiligen Titel weiht, so würde Lust höchste Bedeutung gewinnen und „Der Lauf von Leben und Tod ist Nirwana" könnte darin gefunden werden." (Satomi, *Discovery of Japanese Idealism*, S. 12). Damit will er die Widernatürlichkeit der mönchischen Vorschriften dartun und besagen, daß die kleinen moralisierenden Gebote fortfallen und der Sinn des Ganzen regieren müsse. Mit Geist und Körper zeigt er, daß die spätere Zeit nur dies einzige Gebot noch kennen solle, die Hokekyo zu halten.

So verstand er als geniale Natur das Leben in seiner Fülle. Trotz des Ringens seiner Jugend ist er in unserm Sinne keine problematische Natur, wo die Kräfte im Hin und Wider sich aufzuheben trachten, wo harte Stimmen im Grunde der Seele gegeneinander schrillen. Die Elemente mischen sich in Harmonie. Unentbehrliche Gewaltsamkeit wird gebändigt durch Mäßigung und Geduld, beschauliches Sich-Versenken in die Tiefen der Seele findet seinen Gegenpol in Schnelligkeit und Weitblick in praktischen Fragen, wie z. B. in der weltlichen Staatskunst, wo er mit realpolitischem Verständnis die kurzsichtige Regierung immer wieder auf die von der Mongolei drohende Gefahr hinweist. Der Gedanke drängt sich auf, daß diese geniale Mischung zustande gekommen sei durch die große Konzeption seines Werkes, woran er sein Leben hindurch schuf mit der Monomanie und Unermüdlichkeit eines Künstlers, verstanden im Sinne des vom Gott Begeisterten.

Zum Schluß noch wenige Worte über das Fortleben von Nichirens Andenken in Japan.

Nahezu alle seine Werke sind in der Original-Handschrift auf uns gekommen, für seine Lehre ein großer Vorteil, weil

damit die Gewähr für ihre Authentität gegeben ist und eine Modifikation durch die Schule ausgeschlossen. In den letzten sechs Jahrhunderten indessen waren Japan nicht die angemessenen Bedingungen für die Aufnahme der Lehre gegeben, despotische Regierungen verhinderten die Verbreitung, und alle Anhänger des Nichirenismus waren den schwersten Verfolgungen ausgesetzt. So konnte es nicht ausbleiben, daß die Lehre um ihrer Erhaltung willen von ihrer ursprünglichen Form abgewandelt wurde. Erst vor ungefähr einem halben Jahrhundert gab der Kaiser Meiji die neue japanische Verfassung, und damit war die religiöse Toleranz in Japan realisiert. Nun konnte sich innerhalb der letzten vierzig Jahre die Renaissance des reinen Nichirenismus vollziehen. Als Wiedererwecker der ursprünglichen Lehre trat Chigaku Tanaka in die Erscheinung; seiner unermüdlichen Tätigkeit ist die jetzige weite Verbreitung des Nichirenismus zu danken.

Der Nichirenismus, dessen Wurzeln in mehrtausendjährige Vergangenheit zurückgehen, sieht sich als Religion der Zukunft an und meint, daß die Welt den toten Punkt, auf den sie in der Gegenwart geraten, nur mit seiner Hilfe überwinden könne. Er will zunächst den Staat regenerieren im Anschluß an Nichirens Wort: „Höret! Das Land wird gedeihen mit dem moralischen Gesetz und das Gesetz ist köstlich, wenn es vom Menschen befolgt wird. Wenn das Land verfällt und die Menschen zusammenbrechen, wer könnte dann Buddha verehren, wer an das Gesetz glauben? Zunächst betet deshalb für die Sicherheit des Landes und dann richtet Buddhas Gesetz auf." (Satomi, *Discovery*, S. 125.) Der Staat soll die repräsentative Macht zum Schutz der Rechtschaffenheit sein. Demzufolge müssen seine Gesundheit, müssen Wissenschaft, Kunst und Literatur, Politik, Gesetzgebung, Militär, alles ohne Ausnahme die Macht darstellen, die den Pfad Buddhas beschützt und fördert. Damit ist für die Nichirenisten das Programm gegeben, eine jede Erscheinung des modernen Lebens in ihr System einzubeziehen, und unter Tanakas Leitung haben sie diese Aufgabe tatkräftig in Angriff genommen. Als typisches Muster nichirenistischen Lebens hat dieser bedeutende Mann eine Gemeinschaft gegründet, die den Namen „Kokuchiukai"

trägt. Sie setzt sich ausschließlich aus Leuten zusammen, die ihr Leben nicht dank ihrer professionell religiösen Anschauungen verdienen und allen Schichten der Gesellschaft angehören. Unter seiner maßgebenden Leitung bestehen weiterhin: Eine Gesellschaftsbank, eine Theatergesellschaft, Krankenhaus, Arbeitsverband, Vereine junger Männer und Frauen, eine politische Partei, eine Tageszeitung usw. Wer sich des näheren über Ziele, Leben und Treiben dieser Gesellschaft informieren will, sei verwiesen auf die kurze Abhandlung: „Ein neues Licht aus Osten, der Nichirenismus" von Kishio Satomi, Berlin 1924. Noch einmal sei hervorgehoben, daß der Nichirenismus nicht allein dem eigenen Staate, sondern der ganzen Welt den Frieden und die Erlösung durch Buddhatum bringen will.

Es sei mir an dieser Stelle verstattet, den Herren Professor Kishio Satomi und Major Kwanji Ishiwara, die mich mit dieser höchst fesselnden Materie bekannt gemacht und mir stets bereitwillig und liebenswürdig Belehrung und Hilfe haben angedeihen lassen, meinen herzlichsten Dank zu sagen.

Die Thot Kathin-Feier in Siam.

Von Karl Döhring.

(Schluß.)

„Man sagt, daß sie zuerst als allgemeine Feier für das ganze Land von einem der siamesischen Könige eingeführt worden sei, der den Namen Somdet Pra Luang[1]) führte. Dieser hatte ungefähr vor siebenhundert Jahren über Nordsiam regiert. Er war ein sehr beliebter Herrscher und seine Macht war ebenso groß wie seine Beliebtheit. Was er auch immer in seinem Reich im Norden des Landes anordnete, wurde buchstäblich durchgeführt und die Gebräuche, die er einsetzte, breiteten sich aus und entwickelten sich, bis sie jetzt allgemein im ganzen Königreich gefeiert werden.

Zu der Zeit, als die buddhistische Priesterschaft ein reines, asketisches Leben nach dem Vorbild ihres großen Lehrers führte, lange vor der Zeit Pra Luangs, gab es eine Mönchssekte, welche sich in Selbstverleugnung und Kasteiung weit mehr als die übrigen Priester übte. Diese Sekte heiliger Mönche tat einen feierlichen Schwur, niemals Gewänder zu tragen, die ihnen direkt oder indirekt geschenkt wären. Sie gelobten, daß ihre Kleider nur von solchem Stoff sein sollten, der niemand gehörte, wie z B. die Leichentücher, die die Körper der Toten umhüllt hatten oder die Kleider, die man wegwarf, weil sie von Menschen getragen worden waren, die an ansteckenden Krankheiten litten, oder die Kleider, die von ihren Besitzern als zu abgetragen und schmutzig abgelegt worden waren. Nur Gewänder solcher Art wollten sie tragen und

---

[1]) Es ist hier König Phra Ruang gemeint, der im 13. Jahrhundert in Sukhothai regierte. Er wird in dem Geschichtsbuch Phongsavadan Nüa um 1278 (Chulasakkarat 640) erwähnt. Er einte die verschiedenen Thai-Fürstentümer unter seinem Szepter und schüttelte die Oberherrschaft Cambodjas ab. Die Gestalt dieses großen Thai-Königs ist von der Sage umwoben und viele Taten und Gesetze werden ihm zugeschrieben, so wird auch hier die Einführung der Thot Kathin-Feier auf ihn zurückgeführt. (Von Siamesen und Chinesen werden die Buchstaben r und l manchmal miteinander verwechselt, daher die falsche Namensschreibung des Königs bei Young.)

lehnten alle Geschenke hartnäckig ab. Zu Ende der Regenzeit, wenn die Periode der durch Vorschrift festgesetzten Zurückgezogenheit in den Klöstern vorüber war, gingen sie in kleineren Gruppen zu dreien oder vieren zu den Friedhöfen, zu den Stätten, wo die Leichen verbrannt wurden, und zu all den Plätzen, wo Staub, Schmutz, Abfall und Schutt lag. Hier sammelten sie jedes Stückchen und jeden Überrest von Stoff auf, um durch sorgfältiges Zusammenflicken ihre Gewänder für das nächste Jahr daraus herzustellen. Viele Leute sahen sie häufig in diesen ungesunden, öden Plätzen herumsuchen und fragten sie verwundert: „Was macht ihr hier?‘ Was sucht ihr hier?“ Aber auf alle Fragen antworteten die Mönche nur: „Wir suchen Kleider, die niemand gehören“. Da gingen die Leute nach Hause und brachten teils aus Mitleid, teils um sich religiöses Verdienst zu erwerben, alle Stücke von baumwollenen, leinenen oder wollenen Stoffen, die sie entbehren konnten, und spendeten sie freiwillig den in Lumpenkleider gehüllten Mönchen. Aber die Gaben wurden immer streng zurückgewiesen und die Leute kehrten nach Hause zurück und wunderten sich, warum diese eigentümliche Sekte von Bettelmönchen ihre freiwilligen Gaben nicht annehmen wollte.

Einige Neugierige, deren Geschenke abgelehnt worden waren, folgten den Mönchen heimlich von Ort zu Ort und beobachteten — selbst ungesehen — alles, was sie taten. Und sie sahen, wie die ehrwürdigen Mönche Haufen von Abfall durchsuchten und Bruchstücke von Kleidern sammelten, wie sie schmutzige, zerrissene Fetzen von den Zweigen der Bäume nahmen und Leinenstückchen auflasen, die der Wind auf den Friedhöfen hierhin nnd dorthin getrieben hatte, wo die begraben wurden, die an Pocken, Cholera und anderen gefährlichen und ansteckenden Krankheiten gestorben waren. Als sie das alles gesehen hatten, kehrten sie zurück und erzählten es ihren Brüdern, aber keiner verstand es. Diejenigen nun, welche die Mönche verehrten, aber von vielen abergläubischen Vorstellungen beherrscht wurden, fanden eine Deutung, welche alles Beobachtete zu erklären schien und welche später weite Verbreitung unter dem Volke fand. Sie sagten, daß diese

wandernden, sich selbst verleugnenden Mönche, die sich Lumpen zu Gewändern suchten, sehr große Heilige wären, und daß sie die Macht hätten, die Reiche des Himmels und der Hölle zu sehen,[1]) ihr Hauptziel und Zweck in diesem Leben sei, das zukünftige Glück von Menschen und Tieren zu fördern. Wenn sich diese Mönche in die Gewänder eines Toten hüllten, so steige der Verstorbene zum Himmel auf. Deshalb trügen die Mönche, welche getreu ihrem Glauben lebten und von dem Wunsche beseelt seien, den Verstorbenen zukünftige Seligkeit zu bringen, nicht die guten von Lebenden geschenkten Gewänder, sondern die abgelegten Kleider der Toten.

Als diese Auslegung viele ehrfürchtige und abergläubische Leute gehört und geglaubt hatten, kam die Sitte auf, noch viele besondere Stoffe um den Toten zu wickeln und die Mönche zu bitten, sie von dem Leichnam zu entfernen und zu den Tempeln zu tragen. Diese Sitte herrscht noch heute in vielen Teilen des Landes unter dem Volk, welches hofft, auf diesem Wege das Heil und den baldigen Eingang seiner verstorbenen Freunde und Verwandten in das Reich unbeschreiblicher Wonnen zu erreichen. In dem aufrichtigen Wunsch, die religiösen Anschauungen seiner leichtgläubigen Untertanen zu klären, bemühte sich der verstorbene König,[2]) ihnen zu zeigen,

[1]) Sehr verbreitet ist in neuerer Zeit in Siam die bildliche Darstellung mit der Bezeichnung: Phra Pöt Lok, d. h. Buddha, die Welt öffnend. Ein solches Tempelgemälde befindet sich auch im Museum für Völkerkunde zu Berlin. Der Tradition nach war Buddha zum Himmel emporgestiegen, um seine Mutter zu besuchen. Er wird nun gewöhnlich so dargestellt, daß er auf einer goldenen Treppe vom Himmel zur Erde herabsteigt. Die Legende berichtet, daß er in der Mitte stehen blieb und die Welt öffnete, d. h. die drei Reiche der Welt, Himmel, Erde und Hölle, sodaß deren Bewohner sich gegenseitig erblicken konnten. In Siam wird noch heute Mönchen, die es besonders weit in den geistigen Übungen gebracht haben, diese Fähigkeit zugeschrieben.

[2]) König Maha Mongkut, der bekanntlich den Buddhismus in Siam reformierte und früher 27 Jahre lang selbst dem buddhistischen Orden angehörte, gab sich die größte Mühe, allen Aberglauben seiner Untertanen durch Aufklärung auszurotten. Er versuchte auch die in den heiligen Schriften berichteten Wunder auf natürliche Weise zu erklären. Bastian, der unter seiner Regierungszeit Siam besuchte (1862), erwähnt mehrmals, daß es ihm nicht möglich war, über gewisse buddhistische Legenden Auskunft

daß in den Originalhandschriften nicht das geringste zu finden sei, was diesen weitverbreiteten Glauben rechtfertigen könnte, und daß dies ein reiner, von den Laien erfundener Aberglaube sei. Ebenso erklärte er den wahren Grund der Handlungsweise der Mönche — nämlich ihren Wunsch, ein vollständig asketisches Leben zu führen, damit ihr Gemüt geläutert würde und sie ihres Meisters würdig seien. Aber das Volk wollte diese einfache Deutung nicht annehmen, weder von seinem Herrscher, noch von seinen aufgeklärten buddhistischen Lehrern, ja es hat sogar jene Priester, die den Wünschen des Volkes nicht nachkommen wollten, des Mangels an Mitleid und Güte beschuldigt. So fährt man denn fort, unnötige Kleidungsstücke um die Leichname zu wickeln, damit sie die Priester entfernen und tragen und so das Glück der Toten sichern. Es gab auch viele Mönche mit weltlicher Einstellung, welche heimlich die Sitte förderten, weil sie für sie eine Quelle beträchtlichen Gewinnes war.

Ein mehr einleuchtender, aber noch nicht kirchlich anerkannter Glaube hat viele Anhänger gefunden. Nach dieser Auslegung suchten die Mönche nicht aus Mitleid mit den Toten, sondern aus Rücksicht auf die Lebenden nach den Kleidern, die zur Umhüllung der an ansteckenden Krankheiten Verstorbenen gedient hatten. Denn indem sie diese Kleider entfernten, verhinderten sie, daß sie zu menschlichen Wohnungen getragen wurden und so das Übel verbreiteten; auf diese Weise beseitigten sie eine Gefahr. Dieser Gedanke führte zu dem Glauben, daß durch das Beschenken der Mönche mit Gewändern dem Geber drohende Gefahren unwirksam wurden und hieraus entwickelte sich der Gebrauch, vor den Tempeln Kleidungsstücke für die Priester niederzulegen. Dies geschah ge-

zu erhalten, da der König nicht wünschte, daß darüber gepredigt oder gesprochen wurde. Als sich damals auf dem neuerbauten, 118 m hohen Prathommachedi St. Elmsfeuer zeigten, verbreitete sich die Kunde von diesem Wunder bald durch das ganze Land. Der König Mongkut trat dieser Legendenbildung energisch entgegen und bat Bastian, die Sache genau zu untersuchen und wenn möglich, diese Erscheinung künstlich hervorzurufen, um dem Volke diesen Aberglauben zu nehmen. Bastian führte diesen Auftrag nicht aus, da seine Abreise schon festgesetzt war und ihm keine Zeit mehr dazu blieb.

[illegible]

[illegible] Feuerwerk [illegible] verantwortliche Be- [illegible]

---

[1] [illegible] buddhistische Bestimmung gegeben bzw. buddhistische Feste mit ihnen vermischt wurden.

[2] [illegible]

[3] Früher wurden die Feste des Loi Kathong und des Thot Kathin-Festes [illegible] gefeiert werden. Das Loi Kathong-Fest (das Lampenfest) wird auf einen brahmanischen Gebrauch zurückgeführt und entspricht demselben Fest in Vorderindien. Es wird dabei ein Feuerwerk abgebrannt und kleine Schiffchen aus Bananenblättern mit brennenden Wachskerzen werden als Opfergaben in den Menamstrom gesetzt. Im Laufe der Zeit ist das ursprünglich brahmanische Fest unter die buddhistischen Feste aufgenommen worden. Es dauert drei Nächte; während dieser Zeit werden in den Tempeln und Häusern buddhistische Predigten und Vorlesungen aus den heiligen Schriften gehalten. (Vgl. Döhring, Siam [illegible])

dieser Laterne hing ein Streifen gelber Seide herab, ein Symbol für die Tuchfetzen, die die früheren Mönche sich an verlassenen Plätzen zusammengesucht hatten. Die Boote enthielten auch Geschenke der verschiedensten Art, die von dem König, den Regierungsbeamten und dem gewöhnlichen Volke je nach ihrem Vermögen oder ihrem Glaubenseifer gestiftet waren.

Am Abend, sobald es dunkel geworden war, kam der König zum Flußufer herab, um die Boote und ihren Inhalt in Augenschein zu nehmen. Er bestieg sein Staatsboot, begleitet von seinen höchsten Beamten, und setzte sich an die Spitze einer langen Prozession, an der auch die Hauptfrauen teilnahmen. Viel Volks folgte, das herbeigekommen war, um das Feuerwerk zu sehen. Die Boote, die mit Leuten aus dem Volk besetzt waren, zogen die anderen Fahrzeuge mit den Körben voll Nahrung und Mengen von Gewändern hinter sich. Wo der König Halt machte, wurden Geschenke von Nahrungsmitteln und Priestergewändern unter die Ordensbrüder verteilt, die in dem Tempel wohnten. Dann wurde das Feuerwerk[1]) zu Ehren der Ankunft des Herrschers und als Zeichen der Dankbarkeit für seine Mildtätigkeit abgebrannt. In späterer Zeit, als die Anzahl der Tempel so groß geworden war, daß der König unmöglich alle besuchen konnte, beauftragte er seine Verwandten und ebenso Beamte von hohem Rang mit der Verteilung der Geschenke."

Wie die Feier heute in der Hauptstadt des Königreiches begangen wird, ist ausführlich in einem von siamesischer Seite geschriebenen, längeren Aufsatz des „Bangkok Directory" geschildert, dessen Hauptinhalt im folgenden in freier Übersetzung wiedergegeben ist. Der Inhalt ist für uns insofern wertvoll, als er die siamesische Auffassung des Festes zur Geltung bringt.

---

[1]) Die Siamesen sind schon seit alter Zeit Meister in der Feuerwerkskunst. Bei allen Tempelfesten werden große Feuerwerke abgebrannt, besonders aber bei Verbrennungsfeierlichkeiten. In den Monaten, in denen die meisten Einäscherungen stattfinden, kann man in der Hauptstadt jede Nacht am ganzen Horizont das herrliche Schauspiel prachtvoller Raketen der verschiedensten Arten und Leuchtkugeln beobachten.

„Alle Tempel der Hauptstadt und ihrer Vororte, die von dem König und seinen Vorfahren erbaut[1]) oder ihnen geschenkt wurden, werden jährlich von dem regierenden Herrscher während des Oktober in großer Staatsprozession besucht. Nach altem, heiligem Brauch ist dies die Zeit, in der sich die Priester ein neues Gewand für das nächste Jahr beschaffen sollen. In Übereinstimmung mit der Sitte sucht der König diese Tempel auf und nimmt große Mengen von Priestergewändern mit sich. Der Name der Feier Thot Kathin will besagen: die aus Lumpen nach einem bestimmten Muster genähten Gewänder niederlegen, damit sie die Priester für sich nehmen können. Die buddhistischen Priester schnitten in alter Zeit Stoff in Stücke, nähten sie nach dem Kathin-Muster wieder zusammen[2]) und fertigten so ihre inneren und äußeren Gewänder an. Der Stoff wurde mit einem Messer zerteilt, weil er zum Reißen zu schwach war.

Früher, als Buddha noch lebte, war es üblich, daß die Priester selbst ausgingen, um weggeworfene Kleider zu suchen.[3]) Die besterhaltenen Teile flickten sie zusammen, um die drei Gewänder zu nähen, die ein priesterliches Kleid ausmachen. Sie hielten es für eine verdienstvolle Selbsterniedrigung; aber dieser alte Bettelgebrauch ist allmählich durch die jetzige Gewohnheit abgelöst worden, die Gewänder aus neuem, gelbgefärbtem[4]) Stoff herzustellen. Sie werden sowohl für die

---

[1]) Die Tempel werden nach dem Rang ihrer Erbauer eingeteilt 1. in Vat Luang (vom König erbaute Tempel), 2. in Vat Chao (von Fürsten und Prinzen erbaute Tempel), 3. in Vat Khun Nang (von hohen Beamten erbaute Tempel), 4. in Vat Ratsadon (vom Volk erbaute Tempel).

[2]) Die letzten buddhistischen Priester, die sich im Osten der Insel Java in unzugänglichen Tälern erhalten haben, tragen noch heute Gewänder, die aus vielen einzelnen Flicken zusammengesetzt sind. Auf die Farbe der Stoffe wird dabei keine Rücksicht genommen. Die aneinandergenähten Zeugstücke haben rechteckige Form.

[3]) So wird von Buddha selbst berichtet, daß er auf dem Totenacker ein Leichentuch aufhob und es als Gewand trug. Später schenkte er dieses rauhe Kleid dem Mönch Sāriputta, der es noch lange in Erinnerung an den Meister bewahrte.

[4]) Es ist jetzt nicht nur in Siam Sitte, die verschiedenen Mönchsgewänder aus einem ganzen Stück gelben Stoffes herzustellen, sondern man tut dies auch in den anderen Ländern der Südbuddhistischen Kirche, in

prächtigen Schenkungen der Wohlhabenden als auch für die weniger kostbaren Gaben der armen Leute hergestellt. Man beginnt mit den Vorbereitungen für dieses Fest mehrere Monate vorher, bis schließlich Mitte Oktober in Bangkok allein Tausende von Priestergewändern zur Verteilung an die Tempel bereit liegen.

Das Tuch wird gelb gefärbt, um, wie die Überlieferung berichtet, die Gewohnheiten Buddhas und seiner ersten Jünger nachzuahmen, die eine braungelbe Farbe[1]) für ihre Kleider

Birma und in Ceylon. Immerhin ist die Erinnerung an das aus einzelnen Flicken zusammengesetzte Gewand noch heute lebendig, wie die letzten auf Java lebenden buddhistischen Mönche beweisen. — Das Gelbfärben der Gewänder hat auch die siamesischen Regierungsvorschriften über die Landwirtschaft beeinflußt, sodaß die Bauern, besonders wenn sie Gartenbau trieben, gezwungen waren, bestimmte Gewächse anzupflanzen, aus denen der Farbstoff für die Gewänder gewonnen wurde. Sie mußten dann bestimmte Mengen dieser Pflanzen abliefern, die als ein wesentlicher Bestandteil ihrer Abgaben und Steuern gerechnet wurden.

[1]) In Siam und den benachbarten Ländern bringt man die sieben Planeten in Verbindung mit anderen siebenfachen Reihen von Pflanzen, Bäumen, Metallen, Körperteilen usw. Mehrere solcher Zusammenstellungen von sieben Charaktereigenschaften, von sieben Arten verschiedener Frauen und andere, spielen noch heute in Siam eine große Rolle. Dabei kommt immer zum Ausdruck, daß die sechsten und siebenten Glieder solcher Reihen, die den Planeten Venus und Saturn entsprechen, unglückbedeutend sind. Es scheint hiermit auch die Anzahl der in diesem Zeitalter auf der Erde erscheinenden fünf Buddhas zusammenzuhängen, da ein Buddha wohl symbolisch mit den ersten fünf, aber unmöglich mit dem sechsten und siebenten Planeten in irgendwelche Beziehung gebracht werden kann. Es ist bisher noch wenig auf diese Zusammenhänge geachtet worden, hinter denen mehr steckt, als man bisher annahm. Die Farbensymbolik ist dabei von großer Bedeutung. Es ist daher meines Erachtens kein Zufall, daß das dunkle Goldgelb des Mönchsgewandes, die Farbe der Anhänger des vierten Buddha, der Farbe des vierten Planeten gleich ist.

Die sieben Planetenfarben haben in Siam noch so große Geltung, daß sowohl Männer wie Frauen sich jeden Tag in ein andersfarbiges Gewand kleiden, das die Farbe des Planeten hat, der den betreffenden Wochentag regiert.

Alabaster (Wheel of the Law) schreibt: „Mit Sicherheit kann ich den Grund nicht angeben, warum die Buddhisten gelbe Gewänder wählten. Es gibt eine Überlieferung, wonach die Diebe früher gelbe Kleider trugen und die armen Asketen in der Absicht sich selbst zu erniedrigen diese nachahmten. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß die Angehörigen der nied-

mit der ausgesprochenen Absicht wählten, sich selbst in den Augen der Menschen zu erniedrigen. In jenen Tagen war es üblich, daß Räuber und Mörder in Hindustan, wo der Buddhismus seinen Anfang nahm, rote und gelbe[1]) Kleider als äußeres Zeichen ihres Berufes trugen. Die Bürger erbebten bei ihrem Anblick vor Schrecken und flohen vor ihnen. Als Gautama Buddha noch ein Prinz war, hatte er eine Menge treuer Freunde, die ihm rieten, nicht auf den Thron zu verzichten; aber er ließ sich in seinem Entschluß nicht wankend machen und legte diese verachtete Kleidung an, um sich von solchen bösen Versuchern zu befreien und sich Anhänger zu suchen, die es vorzogen, mit ihm den Weg nach Nirvana zu wandern, den er zu finden ausging.

Obgleich viele hundert buddhistische Tempel in Siam existieren, wird doch keiner bei diesen jährlichen Besuchen übergangen. Die königlichen Tempel werden von dem König oder von Prinzen und hohen Würdenträgern aufgesucht, die dies im Namen des Herrschers tun. Außerhalb der Hauptstadt entsendet er Vertreter, die Priesterkleider und andere Geschenke überbringen.

Der König erscheint persönlich unter großer Prachtentfaltung und vielem Glanz, sei es zu Wasser oder zu Lande. Findet die Prozession zu Wasser statt, so werden die kostbarsten Boote dazu benützt. Es gibt zehn oder mehr dieser

---

rigsten Kaste oder diejenigen, die gar keiner Kaste angehörten, gezwungen wurden, gelbe Kleider zu tragen und daß die Buddhisten sich freiwillig zu ihnen zählten und mit einem gewissen Stolz folgerichtig auch die gelbe Farbe für ihre Kleidung wählten. Sie rühmen sich sogar des gelben Gewandes als der Siegesfahne der Heiligen. In den ersten Tagen des Buddhismus trugen die Mönche die Kleider, die sie gerade erhalten konnten. Einige sammelten die Lumpen auf, die auf den Leichenplätzen verstreut waren, und nähten sie zusammen. Von anderen wird berichtet, daß sie prächtig geschmückt waren mit gleißenden, königlichen Gewändern und mit den prachtvollen Kleidern, die die Könige für die Frauen ihres Harems hatten herstellen lassen und die dann diese Frauen in ihrer frommen Gesinnung verschenkt hatten."

[1]) Auch hierbei spielt die Farbensymbolik wieder eine Rolle. Man muß berücksichtigen, daß rot die Farbe der Mörder, gelb die Farbe der Diebe ist, wobei gelb wieder auf den Planeten Merkur hinweist, der ja nicht nur der Schutzherr der Kaufleute, sondern auch der Diebe war.

Prunkboote. Jedes von ihnen hat einen anderen glückbringenden Namen; man nennt sie königliche Thronboote. Es erscheint aber immer nur eines von ihnen in einer Staatsprozession. Ihre Länge mißt 150—180 und ihre Breite 6—8 Fuß. Nach vorn und hinten werden sie allmählich enger und verjüngen sich nach oben. Vom Vorderende und vom Hinterteil hängen zwei große weiße Quasten herab, die aus den Haaren der Kashmir-Ziege gefertigt sind, und zwischen beiden weht ein königlicher Wimpel. Ein wenig hinter der Mitte des Schiffes ist ein ungefähr 12 Fuß langer, prächtiger Baldachin errichtet. Sein Dachfirst ist an jeder Seite nach unten gebogen. Goldstoff bedeckt ihn und die Seitenöffnungen sind geschmackvoll mit Vorhängen aus demselben kostbaren Material behangen. In seiner Mitte ist ein Thron errichtet, der sich in seinen Maßen dem kleinen, schwimmenden Palast anpaßt. Die Vorderteile der Boote, welche die Priestergewänder und andere Gaben tragen, sind als Drachenköpfe oder als phantastische Seeungeheuer ausgebildet, mit funkelnden Augen, schrecklichen Zähnen und hochragenden Hörnern.[1]) Der ganze Bootskörper ist überreich mit Schnitzerei verziert und vergoldet, um so die Schuppen der Seeschlange nachzuahmen, oft auch mit Perlmutter und anderen kostbaren Dingen ausgelegt, während das Hinterteil in einen ungeheuren Schwanz endet, der sich in einer eleganten Kurve zu einer Höhe von 12—15 Fuß er-

[1]) Nicht nur die großen Königsboote gelten als Drachen oder Schlangen, deren Gestalt sie nachahmen, sondern auch die kleineren Fahrzeuge. Da sie vielfach aus dem Holz des Takien-Baumes gemacht werden, so bringt man, bevor man den betreffenden Baumstamm zum Bootbau fällt, der Schutzgottheit des Baumes, der Nang Takien, ein Opfer an Reis, Blumen und Kerzen dar. Wenn das Boot fertiggestellt ist, so glaubt man, daß die Nang Takien darin ihre Wohnung genommen hat und den Kiel des Fahrzeugs bildet (Kraduk Ngu, soviel wie Schlangenrückgrat). Die Siamesen sind davon überzeugt, daß sie auch später dem Bootseigentümer erscheinen kann, sei es in der Gestalt einer Schlange oder einer Frau.

Es ist eine sonderbare Tatsache, daß diese Drachenboote in Siam und in Skandinavien vorkommen und außerdem die Endungen der Dachgiebel sowohl hier wie dort Drachenköpfe bilden. Es gibt auch noch andere Ähnlichkeiten in der Dachkonstruktion, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Ob Zusammenhänge bestehen, läßt sich nach dem heutigen Stande der Forschung nicht sagen.

hebt. Bei den Thot Kathin-Prozessionen werden immer diese Boote benützt. Wenn der König in seinem größten Glanze erscheinen will, besteigt er seinen schwimmenden Thron, in reich mit Goldstickerei verzierte Gewänder und goldene Schuhe gekleidet. Gewöhnlich wird er von dem Kronprinzen begleitet, manchmal folgen ihm auch andere Prinzen und Prinzessinnen in einem Staatsboot von weniger hohem Rang, das aber auch prächtig geschmückt ist. Besonders sind zu erwähnen: der große, mit Juwelen besetzte Fächer und die königlichen Ehrenschirme[1]) von weißer und gelber Farbe, die ihren bestimmten Platz innerhalb der Drachenboote haben, um es aus der verwirrenden Pracht der anderen Fahrzeuge herauszuheben. Diese Boote werden von 60—70 Ruderern bewegt, die täglich während eines ganzen Monats für diesen besonderen Zweck geschult werden. Man bildet sie aus, vollständig gleichmäßig zu rudern; alle berühren das Wasser im selben Augenblick und heben ihre Ruder in gleicher Höhe über den Kopf.[2]) Durch ihre gute Disziplin sind sie allen anderen ein Vorbild.

---

[1]) Bei den Thot Kathin-Prozessionen zu Lande wird neben dem König ein Schirm getragen, der ihn beschattet. Dies ist der große, auch in Indien bekannte Königsschirm. Dort ist er weiß, in Siam aber kann er verschiedene Farben haben — außer weiß auch goldgelb oder dunkelblau. Außerdem werden noch sieben Etagenschirme zu beiden Seiten hinter dem König hergetragen, von denen einer sieben Stockwerke übereinander hat, die anderen sechs Schirme je fünf Etagen. Bei den Bootsprozessionen werden die Ehrenschirme vor und hinter dem König aufgestellt, der große Königsschirm zu seiner linken Seite. Das baldachinartige, spitze Dach über dem Thron stellt symbolisch auch einen Ehrenschirm dar. Solche Dachspitzen nennt man im heutigen Siam Mondob (Sanskrit: Mandapa). Zum Überfluß ist die Spitze des Mondob nochmals von einem kleinen Ehrenschirm bekrönt.

Da in Siam besonders heilige Gebäude durch einen Mondob bekrönt sind, so liegt auch hier der Gedanke zugrunde, daß durch die Errichtung eines Mondob als mehrfachen Schirmes dem unter ihm befindlichen Gegenstand, z. B. einer Buddhafußspur, höchste Ehre erwiesen werden soll.

In neuerer Zeit werden auch über Buddhabildern derartige Etagenschirme in Metall ausgeführt, können aber auch neben der Buddhastatue errichtet werden. Die Anzahl der Schirmetagen muß stets ungerade sein.

[2]) Besonders schön wirkt auch, daß die Flächen der Ruder im gleichen Winkel gehalten werden. Die Ruder des königlichen Bootes sind ganz vergoldet und blitzen so alle gleichzeitig in der Sonne auf.

Fünfzig bis sechzig königliche Begleitboote fahren vor dem Boot des Herrschers, gewöhnlich in Paaren. Sie sind über 100 Fuß lang und 5—6 Fuß breit. Es sind Nachbildungen des königlichen Bootes in kleinerem Maßstab. Das Gerippe des Baldachins darin ist aus weißen, palmblattähnlichen Blättern zusammengesetzt und mit gelbeingefaßtem Karminstoff überzogen. Unter dem Vorder- und Hinterteil dieser Boote hängt ein Paar langer grauer Quasten aus Ananasfasern, und zwischen diesen ist eine goldene Fahne befestigt. Sie sind mit fünfzig oder mehr Ruderern bemannt; zwei Mann geben in jedem Boot durch Heben und Senken den Takt mit einer langen, mit weißen Quasten geschmückten Stange an.

Hinter dem Königsboote folgen Prinzen, Adelige, Offiziere und viele andere Personen, welche alle den König zum Tempel begleiten, in den verschiedenartigsten Fahrzeugen bis zu dem einruderigen Kahn. Jeder Prinz und jeder Adelige sitzt stolz unter seinem eigenen Baldachin, geschmückt mit seiner schönsten Hofkleidung. Um ihn herum sind in gebührender Weise eine goldene oder silberne Wasser- oder Teekanne, Betel- und Zigarrenschalen aufgestellt, die ihm vom König als Zeichen seines Ranges und seiner Würde verliehen wurden.[1])

Die Ruderer tragen verschiedenfarbige Kleidung. Die Leute des königlichen Drachenbootes und dessen Steuermann haben gewöhnlich rote Jacken und Mützen. Auf den Begleitbooten sehen wir die verschiedensten Farben[2]); einige tragen

---

[1]) Die höheren Beamten erhalten vom Könige je nach ihrer Stellung als Rangabzeichen Teekannen, Betel- und Rauchservices in verschieden kostbarer Ausführung. Bei allen feierlichen Gelegenheiten werden ihnen dieselben von Dienern nachgetragen. Aber nicht nur die Beamten führen diese Attribute ihres Ranges mit sich, sondern auch die Prinzen und der König (vgl. Döhring, Siam I, Taf. 103, 106—109; bei dem auf Taf. 103 dargestellten Prinzen treten zu der Teekanne und dem Betelnecessaire nebst Zigarrenkasten noch eine Wasserflasche, eine zweite Teekanne mit Tasse, ein ceylonesisches und ein japanisches Schwert als Attribute hinzu.)

[2]) Die rote Gewandung der Bootsleute des Königs hat eine bestimmte symbolische Bedeutung. Alle Beamten und das ganze Volk denkt man sich rechts oder links vom König stehend. Rechts entspricht dem Süden, links dem Norden. Da der Süden von dem Planeten Mars, der Norden

rote Jacken und Ledermützen alten Stils, in anderen haben sie nur kurze Hosen und Kopfbedeckungen von schmalen Palmblättern. Militärorchester folgen in der Prozession, und Matrosenabteilungen der königlichen Marine beschließen das bewegte Bild.

Die Einwohner der Häuser auf dem Fluß und an den Ufern, an denen der königliche Zug vorbeikommt, haben alle einen kleinen Tisch oder Altar bereitet, auf welchem sie die erlesensten Früchte und Blumen, Wachskerzen, Bilder und andere Zierate als Zeichen ihrer Verehrung für den Herrscher aufgestellt haben.[1]) Die einheimischen und fremden Schiffe liegen in Flaggenparade auf dem Strom. Der Fluß und die Kanäle, welche der Zug passiert, sind für die kleinen Fahrzeuge gesperrt. Früher war es niemand erlaubt, die königliche Prozession zu betrachten[2]), es sei denn hinter geschlossenen

---

von Saturn regiert wird, so waren früher die Beamten des Königs, die zu seiner Rechten standen, rot gekleidet, die zu seiner Linken dunkelblau, da rot die Farbe des Planeten Mars und schwarz die des Planeten Saturn ist. Da aber schwarz als Saturnfarbe unglückbringend ist und den Tod bedeutet, so hat man diese Farbe durch tiefes Dunkelblau ersetzt (wie in Indien der schwarze Hals des Shiva meist dunkel- oder schwarzblau auf den Gemälden dargestellt wird). Die rotgekleideten Beamten gehörten der Klasse der Tahan (Krieger) an, die dunkelblau gekleideten der Klasse der Pollarüen (Zivilbeamte). Die hier erwähnten verschiedenfarbigen Anzüge der Bootsleute deuten auf einen Verfall der früher streng eingehaltenen Vorschriften. Weitere Einzelheiten s. Döhring, Siam II, S. 18/19.

[1]) Diese Altaraufbauten werden nicht nur am Thot Kathin-Fest zu Ehren des Königs, sondern bei jeder großen Staatsprozession errichtet, wo man erwarten kann, daß der König vorüberzieht. Im Lande wird bei Besuchen des Königs diese Sitte auch von den Mönchen der Klöster befolgt, die vor dem Haupttor, das an der Straße liegt und an dem der König vorbeikommen muß, einen solchen Tisch oder Altar aufstellen, der dann mit einer oder mehreren Buddhastatuen geschmückt wird. Wenn der König vorbeikommt, sprechen die Priester mit lautschallenden Stimmen ein Päligebet zum Segen des Königs.

[2]) Aus diesem Grunde stand vorne früher in den königlichen Booten ein Bogenschütze, der strengen Befehl hatte, alle Leute, die den König anzusehen wagten, zu erschießen. Das Volk mußte sich auf den Boden werfen, das Gesicht zur Erde gekehrt, wenn der König vorbeifuhr. Das letztere wird von allen Schriftstellern, die in früheren Jahrhunderten Siam besuchten, besonders von den französischen Jesuiten berichtet und auf das schärfste verurteilt.

Türen und Fenstern; aber heute sind alle diese Einschränkungen gefallen und das Volk erfreut sich an dem Anblick seines geliebten Königs und nimmt an den allgemeinen Lustbarkeiten teil.[1])

Die sorgfältig gefalteten und in Bündel gepackten Priestergewänder werden in das königliche Thronboot getragen. Wenn der König an dem Landungsplatz eines Tempels ankommt, bleibt er sitzen, bis verschiedene Bündel der gelben Gewänder zu dem Tor getragen und der Hut eines Beamten übergeben sind, der die Ankunft Seiner Majestät erwartet, und bis andere Beamte von Rang sowie eine Kompagnie Infanterie mit den Musikern ihre Boote verlassen und sich aufgestellt haben, um ihn zu empfangen. Die Geländerstangen an den Stufen, die der König emporschreitet, sind mit weißem Baumwollstoff umwunden, und der beflaggte Weg von der Landungsstelle bis zum Tempel ist mit Grasmatten bedeckt. Sobald der König die Stufen der Landungsstelle betritt, bläst eine altsiamesische Kapelle auf Pfeifen und Muschelhörnern[2]) einen Tusch beim Schall der Pauken und Trommeln. Das Militär präsentiert die Waffen und das Orchester spielt die Nationalhymne.

Wenn der König das Tor des Haupttempels erreicht hat[3]),

---

[1]) Nach und nach sind die zeremoniellen Vorschriften gemildert worden, doch besteht noch immer das Gebot, daß niemand höher stehen darf als der Herrscher Siams. Wenn der König z. B. in seinen Prunkbooten in den Kanälen unter einer Brücke durchfährt, so darf sich niemand auf der Brücke befinden. Früher war es ein charakteristisches Bild in der Hauptstadt, daß, sobald ein königliches Boot unter einer Brücke durchfuhr, sofort der Verkehr sich auf beiden Seiten staute. Fuhr der König durch die Stadt, so liefen früher Beamte in einiger Entfernung vor dem Wagen her, die mit langen Bambusstangen die Fensterläden der oberen Etagen schlossen. Dieser Brauch ist aber schon während der Regierungszeit des Königs Chulalongkorn aufgehoben worden.

[2]) Das Blasen der Muschelhörner und das Schlagen der Pauken und Trommeln geschieht gleichzeitig mit dem Spielen der Nationalhymne. Auf den hierbei gebrauchten Muschelhörnern und alten Posaunen werden keine Melodien geblasen, sondern durch möglichst schnelles Wechseln der Naturtöne ein Schmettern hervorgerufen, das ursprünglich weniger mit Musik als mit Abwehrzauber und magischer Bedeutung zu tun hatte.

[3]) In früheren Zeiten hatte der König bei den Thot Kathin-Prozes-

nimmt er ein Bündel Priestergewänder, trägt es auf beiden Händen hinein und legt es auf einen zu diesem Zweck bereitstehenden Tisch nieder. Hier stehen fünf goldene Vasen mit Blumen, fünf goldene Schalen mit geröstetem Reis, geschmackvoll in Bouquetform angeordnet, fünf goldene Leuchter mit Kerzen und fünf Räucherstäbchen. Zuerst entzündet der König die Kerzen und Räucherstäbchen, dann bringt er dem heiligen Buddhabild, den heiligen Schriften und der versammelten Priestergemeinde seine Verehrung dar. Darauf bittet er den Oberpriester darum, sein Gelübde, die fünf Regeln der buddhistischen Religion einzuhalten, erneuern zu dürfen. Diese sind: 1. keinem Menschen oder fühlenden Wesen das Leben zu nehmen, 2. niemand zu bedrücken, 3. nicht die Frau eines anderen zum Weibe zu nehmen, wenn der geringste Widerstand gegen diese Verbindung von ihrer, ihrer Eltern oder Beschützer Seite vorhanden ist, 4. nicht zu lügen, noch betrügerisch mit Menschen umzugehen, auch keine Schmähworte zu gebrauchen, 5. keine berauschenden Getränke zu sich zu nehmen. Wenn der König die Tempel an einem der vier heiligen Tage im Monat besucht, fordert es die Sitte von ihm, außer den obigen fünf noch die Einhaltung von drei weiteren Vorschriften zu versprechen: 1. keine Nahrung zu sich zu nehmen von dem Mittag eines heiligen Tages bis zu dem nächsten Morgen nach Sonnenaufgang, 2. an heiligen Tagen keine Theater- oder Musikvorführungen zu besuchen, noch sich zu parfümieren, 3. an solchen Tagen nicht auf einem Bett zu schlafen, das höher als 10½ Zoll ist, keine Frau zu berühren und sich selbst zu verleugnen, um ein ehrfürchtiger Buddhist zu werden. Wenn der König sich bewußt ist, eines dieser Gebote übertreten zu haben, seitdem er sein Gelübde erneuerte, wird vorausgesetzt, daß er innerlich seine Sünden vor Buddha bekennt und sich das feierliche Versprechen gibt, Übertretungen in Zukunft zu vermeiden.

---

sionen die volle königliche Kriegsrüstung angelegt. Er mußte diese, bevor er in den Tempel ging, ablegen. So finden sich noch an verschiedenen Umfassungsmauern der Tempel besondere Bauten, in denen sich der König umkleidete. Besuchte er einen Tempel zu Lande, so ritt er auf einem großen Kriegselefanten. Der Fußboden der Gebäude mußte daher so hoch gelegen sein, daß der König vom Elefanten direkt absteigen konnte.

Wenn der König sein Gelübde erneuert hat, beginnt er mit der feierlichen Überreichung seiner Geschenke an die Priesterschaft, worauf diese ihm in Pāli antwortet „sādhu, sādhu" (gut, gut). Der Oberpriester wendet sich dann wie folgt an die Mönche: „Diese Kathin-Gewänder haben wir von Seiner glorreichen Majestät dem König empfangen, welcher in seiner überaus großen Güte und Rechtschaffenheit sich herabgelassen hat, selbst hierher zu kommen und uns diese Gewänder zu schenken, uns, einer Gemeinschaft buddhistischer Mönche, ohne eine besondere Person zu nennen, von der sie getragen werden sollen." Darauf verteilen sie die Gaben untereinander und neigen sich, um Buddha zu verehren, wobei sie einige Pālisprüche rezitieren. Die Verteilung der Gewänder geschieht nicht immer in Gegenwart des Königs, zuweilen auch erst, wenn er den Tempel verlassen hat. Der verstorbene König Maha Mongkut brachte eine Neuerung in diese alte Sitte, indem er besondere Bündel gelber Gewänder mit sich nahm und sie solchen Priestern übergab, die sich als Pāli-Gelehrte ausgezeichnet hatten.[1]) Es ist auch üblich, den Mönchen einige andere Gaben zu spenden, wie Bettzeug, Gefäße und Tafelgerät; diese aber werden nicht als ein Teil des wirklichen „Kathin" betrachtet.

Wenn der König im Begriff ist, den Tempel zu verlassen, sprechen die Mönche einen Pālisegen über ihn, und er bringt nochmals seine Verehrung Buddha, den heiligen Schriften und

[1]) König Mongkut, der selbst das buddhistische Leben Siams von allen Irrtümern und Fehlern reinigen wollte, hat trotzdem diese Neuerung eingeführt, bei der er durch äußere Zeichen am Mönchsgewande gewisse Rangstufen und Auszeichnungen schuf, die doch zu dem ursprünglichen Buddhismus und dem Geist der alten Gemeinde in Widerspruch stehen. Diese hier erwähnten hellgelben Gewänder hatten die Form von Schärpen, auf denen in braunroter Farbe gewisse symbolische Darstellungen gedruckt waren. Sie wurden von den Priestern über der linken Schulter getragen, sodaß das Ornament auf der vorderen linken Brustseite sichtbar war. Die Mönche betrachteten sie als eine königliche Auszeichnung. Die Schärpe war so lang, daß sie sowohl auf der Vorder- wie Rückseite durch den Gürtel festgehalten werden konnte. Aber nicht nur hierin wurden Rangstufen und Auszeichnungen vom König verliehen, sondern auch dadurch, daß er den Priestern besonders reichgestickte, kostbare Fächer verlieh. Dieser Gebrauch hat sich auch unter den Nachfolgern des Königs erhalten.

der Mönchsgemeinde dar. Dann erhebt er sich, verläßt den Haupttempel und steigt zu dem Königsboot unter denselben Zeremonien wie bei seiner Ankunft hinab. Er besucht jeden Tag einige Tempel und verbringt in jedem eine gewisse Zeit."

Die vorstehend erzählte Schilderung der Thot Kathin-Prozessionen beweist deutlich, wie sehr die religiösen buddhistischen Feiern staatlich anerkannt sind und offiziell von der Regierung und dem ganzen Volke begangen werden. Der König von Siam fühlt sich noch heute als weltliches Haupt der buddhistischen Kirche. Dies drückt sich auch symbolisch in vielen Dingen aus; die siamesischen Soldaten tragen z. B. als Kokarde ein Ulalom (Stirnlocke Buddhas) auf rotem Felde an ihren Mützen.

Wenn man von den Einzelheiten der Staatsprozessionen liest, wie sie heute unter Entfaltung modern-militärischer Machtmittel abgehalten werden, könnte man annehmen, daß diese Art der Feier erst jüngeren Datums ist. Wir haben aber zuverlässige, ausführliche Berichte von den früheren Holländern, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Siam ansässig waren. Diese beweisen, daß der Pomp und die Größe der Aufzüge ehemals dieselben waren wie heute. Zum Vergleich soll eine Stelle aus dem Buch des Jodocus Schouten (1636) angeführt werden.[1])

„Es ist seit alten Zeiten Sitte, daß sich der König von Siam jedes Jahr um den Monat Oktober mit großer Pracht und großem Pomp zu Wasser und zu Lande, als Triumphator gekleidet, dem Volke zeigt, wobei ihm die Prinzen, die Würdenträger und der Adel des ganzen Landes, alle ebenfalls auf das kostbarste gekleidet, begleiten. Der König besucht an diesem Tage auch die Tempel der Götter, wo er sich in Gebeten für sein und seines ganzen Reiches Heil und Wohlfahrt ergeht

---

[1]) Schouten, Descriptio regni Siam. Per Jodocum Schoutenium qui anno 1636 haec scripsit Belgico sermone. Translata in Latinum per Bernhardum Varenium. Bildet einen Teil des Sammelwerkes: Descriptio regni Japoniae cum quibusdam affinis materiae ex variis auctoribus collectae et ordinem redacta per Bernhardum Varenium. Med. D. Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium. Anno 1649.

und viele Opfergaben darbringt." (Es folgt eine längere Beschreibung der Landesprozession).

„Auf dem Wasser aber ist die Anordnung folgende: den Zug eröffnen ungefähr 200 hohe Würdenträger, jeder in einem Boot für sich, unter einem vergoldeten, zeltartigen Aufbau sitzend, mit 60—80 Ruderern. Ihnen folgen vier Fahrzeuge mit Musikanten verschiedener Art, dann, um den Prunk noch zu steigern, 50 Schiffe des Königs mit bemalten, vergoldeten Häuschen und mit 80—90 Ruderern. Dann kommen, mit je 90—100 Ruderern bemannt, zehn kunstvolle kostbare Boote, die ebenso wie die Ruder ganz vergoldet sind. In dem schönsten sitzt der König wie ein Götzenbild unter einem vergoldetem Thronhimmel und ihm zu Füßen viele Würdenträger mit dem Ausdruck tiefster Ehrerbietung in Haltung und Miene. Im hinteren Teil des Bootes hat ein bestimmter Beamter des Königs seinen Platz, der den vergoldeten Königsschild trägt. Darauf folgt der prinzliche Bruder des Königs[1]), der Thronerbe mit seinem Hofstaat, alle unter vergoldeten Baldachinen in seidenen Zelten sitzend. Ihnen schließen sich die Frauen des Königs an, von denen jede einzelne in einem Boote für sich fährt, und der Harem. Den Schluß bilden viele Boote mit Hofbeamten und Adeligen, sodaß der ganze Aufzug ungefähr aus 400—500 Schiffen besteht und nicht weniger als 25 000—30 000 Personen umfaßt. Die Ufer des Flusses sind auf beiden Seiten von Fahrzeugen und einer unzählbaren Menschenmenge besetzt, die auf die alleruntertänigste Weise und mit geneigtem Haupt und gefalteten Händen dem König ihre Verehrung und Ehrfurcht bezeigt."

[1]) Gemeint ist hierbei der zweite König Siams. Bei der Polygamie siamesischer Herrscher hat jeder König natürlich eine größere Anzahl von Brüdern, die aber nicht besonders hervortreten. Nur der zum zweiten König (Uparāja) oder Thronerben ernannte, hat einen besonders großen königlichen Hofstaat, jedoch ist er etwas geringer als der des ersten Herrschers. In früheren Zeiten war es hauptsächlich die Aufgabe dieses zweiten Königs das Heer zu führen. In allen Berichten europäischer Gesandtschaften, die im 19. Jahrhundert Siam besuchten, um Handelsverträge abzuschließen, wird der zweite König ausführlich erwähnt. Zur Zeit des Königs Chulalongkorn wurde der Rang eines zweiten Königs in Siam endgültig abgeschafft.

Abhidhammattha-Saṅgaha.

Ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie.

Aus dem Pāli
zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und erläutert
von Ernst L. Hoffmann.

(Fortsetzung)

II. Teil:

(8) *Vom Bewußtsein der Formenwelt.*

A. *Die fünf heilsamen Bewußtseinsklassen*:

1. Das mit Anregung, Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein (Konzentration) verknüpfte heilsame Bewußtsein der ersten Versenkungsstufe.
2. Das mit Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte heilsame Bewußtsein der zweiten Versenkungsstufe.
3. Das mit Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte heilsame Bewußtsein der dritten Versenkungsstufe.
4. Das mit Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte heilsame Bewußtsein der vierten Versenkungsstufe.
5. Das mit weder freudiger noch leidiger Empfindung und Einsgerichtetsein verknüpfte heilsame Bewußtsein der fünften Versenkungsstufe.

Diese nennt man die fünf Klassen des in der Formwelt wandelnden heilsamen Bewußtseins.

B. *Die fünf nachwirkenden Bewußtseinsklassen*:

6. Das mit Anregung, Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der ersten Versenkungsstufe als Wirkung (aus früherer Existenz).
7. Das mit Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Eins-

gerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der zweiten Versenkungsstufe als Wirkung.

8. Das mit Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der dritten Versenkungsstufe als Wirkung.
9. Das mit Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der vierten Versenkungsstufe als Wirkung.
10. Das mit weder freudiger noch leidiger Empfindung und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der fünften Versenkungsstufe als Wirkung.

Diese nennt man die fünf Klassen des in der Formwelt wandelnden (aus früherer Existenz) nachwirkenden Bewußtseins.

C. *Die fünf (karmisch) nichtwirkenden Bewußtseinsklassen.*

11. Das (karmisch) nichtwirkende, mit Anregung, Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der ersten Versenkungsstufe.
12. Das nichtwirkende, mit Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der zweiten Versenkungsstufe.
13. Das nichtwirkende, mit Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der dritten Versenkungsstufe.
14. Das nichtwirkende, mit Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der vierten Versenkungsstufe.
15. Das nichtwirkende, mit weder freudiger noch leidiger Empfindung und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der fünften Versenkungsstufe.

Diese nennt man die fünf Klassen des in der Formwelt wandelnden (karmisch) nichtwirkenden Bewußtseins.

Diese sind somit insgesamt fünfzehn Klassen des in der Formwelt wandelnden, heilsamen, nachwirkenden und nichtwirkenden Bewußtseins.

(9) *Merkspruch.*

Fünffach wie die Versenkungsstufen
ist das in der Formwelt wandelnde
geistige Bewußtsein (Denken).
In verdienstliches, nachwirkendes
und nichtwirkendes eingeteilt,
wird es fünfzehnfach.

III. Teil:

(10) *Vom Bewußtsein der Nichtformwelt.*

A. *Die vier heilsamen Bewußtseinsklassen:*

1. Das in der Raumunendlichkeit weilende, heilsame Bewußtsein.
2. Das in der Bewußtseinsunendlichkeit weilende, heilsame Bewußtsein.
3. Das in der Nichtetwasheit weilende, heilsame Bewußtsein.
4. Das weder im Bereich von Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung weilende, heilsame Bewußtsein.

Diese nennt man die vier Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden heilsamen Bewußtseins.

B. *Die vier nachwirkenden Bewußtseinsklassen:*

5. Das in der Raumunendlichkeit weilende Bewußtsein als Wirkung (derartiger, in früherer Existenz ausgeübter Versenkung).
6. Das in der Bewußtseinsunendlichkeit weilende Bewußtsein als Wirkung.
7. Das in der Nichtetwasheit weilende Bewußtsein als Wirkung.
8. Das weder im Bereich von Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung weilende Bewußtsein als Wirkung.

Diese nennt man die vier Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden (aus früherer Existenz) nachwirkenden Bewußtseins.

C. *Die vier (karmisch) nichtwirkenden Bewußtseinsklassen:*

9. Das in der Raumunendlichkeit weilende, nichtwirkende Bewußtsein.
10. Das in der Bewußtseinsunendlichkeit weilende, nichtwirkende Bewußtsein.
11. Das in der Nichtetwasheit weilende, nichtwirkende Bewußtsein.
12. Das weder im Bereich von Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung weilende, nichtwirkende Bewußtsein.

Diese nennt man die vier Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden, (karmisch) nichtwirkenden Bewußtseins.

Dies sind somit insgesamt zwölf Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden heilsamen, nachwirkenden und nichtwirkenden Bewußtseins.

(11) *Merkspruch.*

Vier Arten geistiger Objekte
werden im Nichtform-Denken unterschieden.
In verdienstliche, nachwirkende
und nichtwirkende Klassen eingeteilt,
ergibt sich zwölffaches Bewußtsein.

IV. Teil:

(12) *Vom überweltlichen Bewußtsein.*

A. *Die vier (heilsamen) Klassen des „Pfad"-Bewußtseins:*

1. Das dem Pfad des Stromeintritts eignende Bewußtsein.
2. Das dem Pfad der Einmalwiederkehr eignende Bewußtsein.
3. Das dem Pfad der Nichtwiederkehr eignende Bewußtsein.
4. Das dem Pfad der Heiligkeit eignende Bewußtsein.

Diese vier nennt man überweltliche, heilsame Bewußtseinsklassen.

B. ***Die vier (nachwirkenden) Klassen des „Frucht-" Bewußtseins:***

5. Das der Frucht des Stromeintritts eignende Bewußtsein.
6. Das der Frucht der Einmalwiederkehr eignende Bewußtsein.
7. Das der Frucht der Nichtwiederkehr eignende Bewußtsein.
8. Das der Frucht der Heiligkeit eignende Bewußtsein.

Diese vier nennt man überweltliche, nachwirkende Bewußtseinsklassen.

Dies sind somit insgesamt acht überweltliche, heilsame und nachwirkende Bewußtseinsklassen.

(13) *Merkspruch.*

Vier Pfade werden unterschieden;
vierfach ist somit heilsames,
sowie nachwirkendes oder Frucht-Bewußtsein.
Als achtfach kennt man drum höchstes Bewußtsein.

(*Auf alle vier Teile bezüglich:*)

Es gibt zwölf unheilsame Bewußtseinsklassen,
einundzwanzig heilsame,
sechsunddreißig nachwirkende,
und zwanzig nichtwirkende.
Vierundfünfzigfach ist das Sinnenwelt-Bewußtsein,
fünfzehnfach das der Formwelt,
zwölffach das der Nichtformwelt
und achtfach das höchste.
Auf diese Weise werden neunundachtzig
oder hunderteinundzwanzig Bewußtseinsklassen
von den Weisen unterschieden.

(14) *Erläuterungen.*

Wie wird das neunundachtzigteilige Bewußtsein zu einem hunderteinundzwanzigfachen?

Durch folgende Klassifizierung:

1. Das mit Anregung, Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der ersten

Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.

2. Das mit Erwägung, Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der zweiten Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.
3. Das mit Lust, Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der dritten Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.
4. Das mit Glücksempfinden und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der vierten Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.
5. Das mit weder freudiger noch leidiger Empfindung und Einsgerichtetsein verknüpfte Bewußtsein der fünften Versenkungsstufe, das dem Pfad des Stromeintritts eignet.

Diese fünf nennt man die dem Pfad des Stromeintritts eignenden Bewußtseinsklassen.

Ebenso verhält es sich mit den

6—10. dem Pfad der Einmalwiederkehr,
11—15. dem Pfad der Nichtwiederkehr,
16—20. dem Pfad der Heiligkeit eignenden Bewußtseinsklassen.

Das ergibt im ganzen zwanzig Pfad-Bewußtseins-Klassen; ebenso

21—40. zwanzig Frucht-Bewußtseins-Klassen; insgesamt also vierzig überweltliche Bewußtseinklassen.

(15) *Merkspruch.*

(Gesamtüberblick)

Das als Höchstes bezeichnete Bewußtsein
wird — durch Einteilung einer jeden Klasse
in die fünf Stufen der Versenkung — vierzigfach.
Das in der Formwelt wandelnde
und das höchste Bewußtsein
ordnen sich unter jede Versenkungsstufe,
während das Nichtform-Bewußtsein
nur der fünften Stufe angehört.

Elf Bewußtseinsarten gehören
zu jeder der Versenkungsstufen,
bis auf die letzte, der dreiundzwanzig angehören.
Siebenunddreißig sind die verdienstlichen
und zweiundfünfzig die nachwirkenden Klassen.
Hundertundeinundzwanzig Bewußtseinsklassen
sind somit von den Weisen verkündet.

So endet im Abhidhammattha-Saṅgaha das „Compendium des Bewußtseins"genannte Kapitel.

Schematischer Aufbau des ersten Kapitels: Citta Saṅgaha-Vibhāga.

I. Teil:

Kāmāvacara-cittāni (Die 54 Klassen des in der Sinnenwelt wandelnden Bewußtseins).

(A. siehe nächste Seite).

B. Ahetuka-cittāni (Die 18 Bewußtseinsklassen ohne Wurzelursache).

	sahagatam	vinnāṇam	cittam	cittāni	
1	upekkhā	cakkhu		a) satta akusala (7 unheilsame)	vipāka (nachwirkend)
2	upekkhā	sota			
3	upekkhā	ghāna			
4	upekkhā	jivhā			
5	dukkha	kāya			
6	upekkhā		sampaṭicchana		
7	upekkhā		santīraṇa		
8	upekkhā	cakkhu		b) aṭṭha kusala (8 heilsame)	
9	upekkhā	sota			
10	upekkhā	ghāna			
11	upekkhā	jivhā			
12	sukha	kāya			
13	upekkhā		sampaṭicchana		
14	somanassa		santīraṇa		
15	upekkhā		santīraṇa		
16	upekkhā		pañcadvārāvajjana	c)	tinikriyā (3 nicht-wirkende)
17	upekkhā		manodvārāvajjana		
18	somanassa		hasituppāda		

A. Akusala-cittāni (Die 12 unheilsamen Bewußtseinsklassen).

	sahagataṃ		sampayuttaṃ		vippayuttaṃ	saṅkhārikaṃ		cittāni
1	somanassa		diṭṭhigata			a(saṅkhârikaṃ)		a) aṭṭha lobha-sahagata (8 Begierden verbundene)
2	somanassa		diṭṭhigata				sa(saṅkhārikaṃ)	
3	somanassa				diṭṭhigata	a-		
4	somanassa				diṭṭhigata		sa-	
5		upekkhā	diṭṭhigata			a-		
6		upekkhā	diṭṭhigata				sa-	
7		upekkhā			diṭṭhigata	a-		
8		upekkhā			diṭṭhigata		sa-	
9	domanassa			paṭigha		a-		b) dve paṭigha-sampayutta (2 Widerwillen verbundene)
10	domanassa			paṭigha			sa-	
11		upekkhā	vicikicchā					c) dve momūha (2 im Wahn wurzelnde)
12		upekkhā	uddhacca					

C. Sahetuka-cittāni (Die 24 Wurzelursachen besitzenden Bewußtseinsklassen).

	sahagataṃ		sampa-yuttaṃ	vippa-yuttaṃ	saṅkhārikaṃ		cittaṃ
1	somanassa		ñāṇa		a-		a) kusala (heilsam)
2	somanassa		ñāṇa			sa-	
3	somanassa			ñāṇa	a-		
4	somanassa			ñāṇa		sa-	
5		upekkhā	ñāṇa		a-		
6		upekkhā	ñāṇa			sa-	
7		upekkhā		ñāṇa	a-		
8		upekkhā		ñāṇa		sa-	
9	somanassa		ñāṇa		a-		b) vipāka (nachwirkend)
10	somanassa		ñāṇa			sa-	
11	somanassa			ñāṇa	a-		
12	somanassa			ñāṇa		sa-	
13		upekkhā	ñāṇa		a-		
14		upekkhā	ñāṇa			sa-	
15		upekkhā		ñāṇa	a-		
16		upekkhā		ñāṇa		sa-	
17	somanassa		ñāṇa		a-		c. kriyā (nichtwirkend)
18	somanassa		ñāṇa			sa-	
19	somanassa			ñāṇa	a-		
20	somanassa			ñāṇa		sa-	
21		upekkhā	ñāṇa		a-		
22		upekkhā	ñāṇa			sa-	
23		upekkhā		ñāṇa	a-		
24		upekkhā		ñāṇa		sa-	

II. Teil:

Rūpāvacara-cittāni (Die 15 Klassen des in der Formwelt wandelnden Bewußtseins).

	sahitaṃ					jhāna	cittaṃ
1	vitakka-vicāra-puti-sukh-ekaggatā					paṭhama	A. kusala ((heilsam)
2		vic	pī	su	ek	dutiya	
3			pī	su	ek	tatiya	
4				su	ek	catuttha	
5	upekkhā				ek	pañcama	
6	vit	vic	pī	su	ek	paṭhama	B. vipāka (nachwirkend)
7		vic	pī	su	ek	dutiya	
8			pī	su	ek	tatiya	
9				su	ek	catuttha	
10	upekkhā				ek	pañcama	
11	vit	vic	pī	su	ek	paṭhama	C. kriyā (nichtwirkend)
12		vic	pī	su	ek	dutiya	
13			pī	su	ek	tatiya	
14				su	ek	catuttha	
15	upekkhā				ek	pañcama	

III. Teil:

Arūpāvacara-cittāni (Die 12 Klassen des in der Nichtformwelt wandelnden Bewußtseins).

	āyatana	cittaṃ
1	ākāsānañca	A. kusala (heilsam)
2	viññāṇañca	
3	ākiñcañña	
4	nevasaññānāsaññā	
5	ākāsānañca	B. vipāka (nachwirkend)
6	viññāṇañca	
7	ākiñcañña	
8	nevasaññānāsaññā	
9	ākāsānañca	C. kriyā (nichtwirkend)
10	viññāṇañca	
11	ākiñcañña	
12	nevasaññānāsaññā	

IV. Teil;

Lokuttara-cittāni (Die 8 bzw. 40 überweltlichen Bewußtseinsklassen).

	sahitam	jhāna	cittam		
1	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(1) sotāpatti- (Stromeintritt)	A. magga (Pfad)	kusala (heilsam)
2	vic-pī-su-ek-	II.			
3	pī-su-ek-	III.			
4	su-ek-	IV.			
5	up- ek-	V.			
6	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(2) sakadāgāmi- (Einmalwiederk.)		
7	vic-pī-su-ek-	II.			
8	pī-su-ek-	III.			
9	su-ek-	IV.			
10	up- ek-	V.			
11	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(3) anāgāmi- (Nichtwiederk.)		
12	vic-pī-su-ek-	II.			
13	pī-su-ek-	III.			
14	su-ek-	IV.			
15	up- ek-	V.			
16	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(4.) arahatta- (Heiligkeit)		
17	vic-pī-su-ek-	II.			
18	pī-su-ek-	III.			
19	su-ek-	IV.			
20	up- ek-	V.			
21	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(5) sotāpatti-	B. phala (Frucht)	vipāka (nachwirkend)
22	vic-pī-su-ek-	II.			
23	pī-su-ek-	III.			
24	su-ek-	IV.			
25	up- ek-	V.			
26	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(6) sakadāgāmi-		
27	vic-pī-su-ek-	II.			
28	pī-su-ek-	III.			
29	su-ek-	IV.			
30	up- ek-	V.			
31	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(7) anāgāmi-		
32	vic-pī-su-ek-	II.			
33	pī-su-ek-	III.			
34	su-ek-	IV.			
35	up- ek-	V.			
36	vit-vic-pī-su-ek-	I.	(8) arahatta-		
37	vic-pī-su-ek-	II.			
38	pī-su-ek-	III.			
39	su-ek-	IV.			
40	up- ek-	V.			

Zu den Merksprüchen

I. B. (5) Betreffs des Schönen.

Der Begriff des Schönen (subha, sobhana) hat in diesem Falle einen weiteren Sinn als den des ästhetisch Schönen. Subha könnte auch mit Reinheit übersetzt werden — umsomehr als es sich hier um Reinheit vom Bösen und seinen Wurzelursachen handelt, und die Vorstellung des Reinen mit der des Schönen eng verbunden ist. Subha entspricht direkt dem Begriff des Guten, ähnlich der platonischen Anschauung, welche die Zusammengehörigkeit des Guten und Schönen im Verein mit dem Wahren vertritt und diese Drei-Einheit zum höchsten Prinzip erhebt. Daß auch im Buddhismus das Gute vom Wahren (Wirklichkeitsgemäßen) nicht zu trennen ist, braucht wohl kaum erwähnt zu werden. — Die „neunundfünfzig oder einundneunzig Bewußtseinsklassen" sind die 24 (gute) Wurzelursachen besitzenden (I. C.), die 15 Formwelt-Klassen (II), die 12 Klassen der Nichtformwelt (III) und die 8 bzw. 40 Klassen des überweltlichen Bewußtseins (IV).

I. C. (7) Betreffs Abschnitt C.

Von den 24 (unter C beschriebenen) Wurzelursachen besitzenden Bewußtseinsklassen heißt es, daß die zwölf mit Wissen nicht verbundenen Klassen von Begierdenlosigkeit (alobha) und Sympathie (adosa) begleitet seien, die mit Wissen verbundenen hingegen mit drei (guten) Wurzelursachen, d. h. außer den beiden ebenerwähnten auch noch von Wissen (amoha) oder Intelligenz. (S. Z. A.)

IV. (13) Auf alle 4 Teile bezüglich.

12 akusala-cittāni	(I. A.)				
	(12)				
21 kusala- „	(I. C. a.	& II. A.	& III. A.	& IV. A.)	
	(8 +	5 +	4 +	4)	
36 vipāka - „	(I. B. a. & b.	& I. C. b.	& II. B.	& III. B.	& IV. B.)
	(15 +	8 +	5	4	4)
20 kriyā - „	(I. B. c.	& I. C. c.	& II. C.	& III. C.)	
	(3 +	8 +	5 +	4)	
89 cittāni					

I. Kāmāvacara-cittāni	54	54
II. Rūpāvacara-cittāni	15	15
III. Arūpāvacara-cittāni	12	12
IV. Lokuttara-cittāni	8	40
	89	121

(15.) Gesamtüberblick.

Zu jeder Versenkungsstufe gehören 11 Bewußtseinsklassen — außer der fünften, der 23 zugehören. Die erste Versenkungsstufe ist z. B. durch folgende Bewußtseinsklassen vertreten:

II. 1, 6, 11	3
IV. (Tabelle) 1, 6, 11, 16, 21, 26, 31, 36	8
	11

Zur fünften Versenkungsstufe hingegen gehören auch noch die 4 bzw. 12 (incl. nachwirkender und nichtwirkender Klassen) Arūpa-Klassen. Somit ergeben sich 11 + 12 = 23 Klassen.

Die 37 verdienstlichen (puñña = kusala) und die 52 nachwirkenden Klassen entstehen durch Miteinbeziehung der fünf Versenkungsstufen in jede der acht Klassen des überweltlichen Bewußtseins. Das überweltliche Bewußtsein enthält somit anstatt 4 heilsamer („Pfad") und 4 nachwirkender („Frucht") jeweils 20 solcher Bewußtseinsklassen. So entstehen aus den bereits im vorigen Merkspruch zusammengerechneten 89 Klassen 121 Klassen wirkenden, nachwirkenden und nichtwirkenden Bewußtseins.

12 akusala-cittāni		....	=	12
21 kusala -	„	+ 16[1]) lokuttara-kusala c.	=	37
36 vipāka -	„	+ 16[1]) „ -vipāka c.	=	52
20 kriyā -	„	....	=	20
89				121

[1]) 16 anstatt 20, weil je 4 bereits in 21 kusala-c. und 36 vipāka-c. mitgezählt sind.

Zum Schluß wollen wir uns noch über die Verteilung von Freude und Leid in den beschriebenen Bewußtseinsklassen Rechenschaft geben. Freude entsteht in vier unheilsamen (I. A. a. 1—4), zwölf heilsamen (I. C. 1—4, 9—12, 17—20) und vierundvierzig höheren Bewußtseinsklassen (12 in der Formwelt, 16 als Pfad- und 16 als Frucht-Bewußtsein). Außerdem werden das „forschende" (I. B. b. 14) und das „ästhetische" Bewußtsein (I. B. c. 18) als von Freude begleitet bezeichnet. Bei den von körperlichen Empfindungen ausgehenden Bewußtseinsklassen wird eine mit Freude (I. B. b. 12) und eine mit Schmerz (I. B. a. 5) begleitete Klasse unterschieden. Kummer tritt nur in zwei Bewußtseinsklassen auf und zwar bezeichnenderweise in denen, die mit Widerwillen verbunden sind. Haß ist der größte Leidensfaktor im Leben, ein zweischneidiges Schwert, das den Schlagenden ebenso, wenn nicht noch schwerer als den Geschlagenen verletzt. Leiden ist nur ein anderes Wort für Widerwillen, denn Leiden ist nichts anderes als durchkreuzter, gehemmter Willen: Gegenwillen, dem Hemmnis vergeblich sich entgegenstemmender Willen.

Wenn wir das Gesagte zusammenfassen, kommen wir zu folgendem Resultat: Von den 121 Bewußtseinsklassen sind 63 von Freude begleitet und nur drei von ihnen leidvoll, während der Rest, d. h. 55 Klassen indifferent sind. Wenn irgend etwas geeignet ist, den Vorwurf des

Pessimismus, den man dem Buddhismus gemacht hat, zu entkräften, so dürfte es diese Feststellung sein. Wie verblendet muß der Mensch sein, daß er trotz der überwiegenden Möglichkeiten freudvoller Bewußtseinszustände, vorwiegend in jenen drei unheilsamen verharrt. Welch eine Perspektive aber eröffnet sich für den Strebenden, und welcher Ansporn ist die Erkenntnis dieser Dinge selbst für den Zaghaften! Je weiter er fortschreitet, desto lichter wird es in seinem Bewußtsein. Während von den unheilsamen Bewußtseinsklassen nur 4 mit Freude verbunden sind, entsteht in 14 heilsam wirkenden und nichtwirkenden Klassen des (ebenfalls) zur Sinnenwelt gehörigen Bewußtseins und in 44 Klassen des höheren und höchsten Bewußtseins Freude. Innere Heiterkeit ist das beste Kennzeichen des Fortschritts. Nicht umsonst hat man den Buddha mit jenem feinen Lächeln dargestellt.

Anhang

zum ersten Kapitel des Abhidhammattha-Saṅgaha.

KOSMOLOGISCHE UND PSYCHOLOGISCHE BEDEUTUNG DER BEWUSTSEINSSTADIEN.

In der Einleitung des I. Kapitels wird das Bewußtsein in vier Kategorien eingeteilt. Die erste derselben ist „das in der Sinnenwelt wandelnde Bewußtsein": kāmāvacaraṃ (cittaṃ) — abgeleitet aus kāmāvacaratiti = das in Kâmaloka wandelnde ('that which moves about in, haunts, frequents the Kāmaloka' [S. Z. A.]). Kāmaloka ist die Welt der sinnlichen Begierde, die Sinnenwelt, das Gebiet des Sinnlichen, das Sinnenbereich. Ich wähle den Ausdruck Sinnenwelt und dementsprechend im folgenden Form-welt, Nichtform-welt, bzw. Form-, Nichtformwelt-Bewußtsein — einerseits im Gegensatz zum „überweltlichen" Bewußtsein (lokuttaraṃ c.) — andererseits weil „Welt" der umfassendere Ausdruck ist und im Buddhismus ohnedies nur im psychologischen Sinne zu verstehen ist. Ob nun diese Welten auch im physischen, materiellen, räumlichen Sinne Realitäten sein können oder nicht: ihre Merkmale gehen vom Psychischen aus, haben ihren Urstand in der Psyche, in der Struktur des Bewußtseins. Bewußtsein ist, wie wir aus dem Compendium ersehen, im weitesten Sinne zu verstehen.

Zur Sinnenwelt gehören sechs Wesensreiche:

1. die infernalischen (nirayo).
2. das Tierreich (tiracchāna-yoni),
3. das Schattenreich (petti-visayo),
4. das Dämonenreich (asura-kāyo),
5. das Menschenreich (manussā),
6. die sechs niederen himmlischen Regionen (deva-loka).

TABELLE I.

AUFBAU DER BUDDHISTISCHEN DREIWELT (TILOKAṂ).

4				nevasaññā-nāsaññāyatana-bhūmi	ARŪPALOKA
3			ākiñcaññāya-tana-bhūmi		
2		viññāṇañcāya-tana-bhūmi			
ākāsānañcāya-tana-bhūmi					

akaniṭṭhā sudassī, sudassā atappā, avihā	suddhāvāsa-bhūmi					5
RŪPALOKA		asañña-sattā vehapphalā				4
			subha-kiṇhā appamāna-subhā parittā-subhā			3
				ābhassarā appamāṇābhā parittābhā		2
				brahma-kāyika-bhūmi	mahā-brahmā brahma.purohitā brahmapārisajjā	

6	kāma-sugati-bhūmi	cātummahārājikā → tāvatiṃsā → yāmā → tusitā → nimmānarati →				paranimmit vasavatti	KAMALOKA
5					manussā		
4				asura-kāyo	apāya-bhūmi		
3			petti-visayo				
2		tiracchāna-yoni					
nirayo							

Die ersten vier Wesensreiche gelten als unglückliche Stätten (apāya-bhūmi), die beiden letzten als glückliche Stätten der Sinnenwelt (kāma-sugati-bhūmi).

Die Formenwelt oder die Welt der Reinen Form gliedert sich in fünf Gruppen von Himmelswelten, die den in Teil II beschriebenen Versenkungsstufen entsprechen. In welcher Weise ihre Beziehungen gestaltet sind, zeigt Tabelle II. Im V. Kapitel werden wir auf die — für unsere gegenwärtige Betrachtung unwesentlichen — Einzelheiten dieser (und der vorhergehenden) Tabelle näher eingehen.

Die Nichtformwelt begreift vier Wesensklassen in sich, deren Bewußtseinslage den vier in Teil III charakterisierten Versenkungsstufen entspricht.

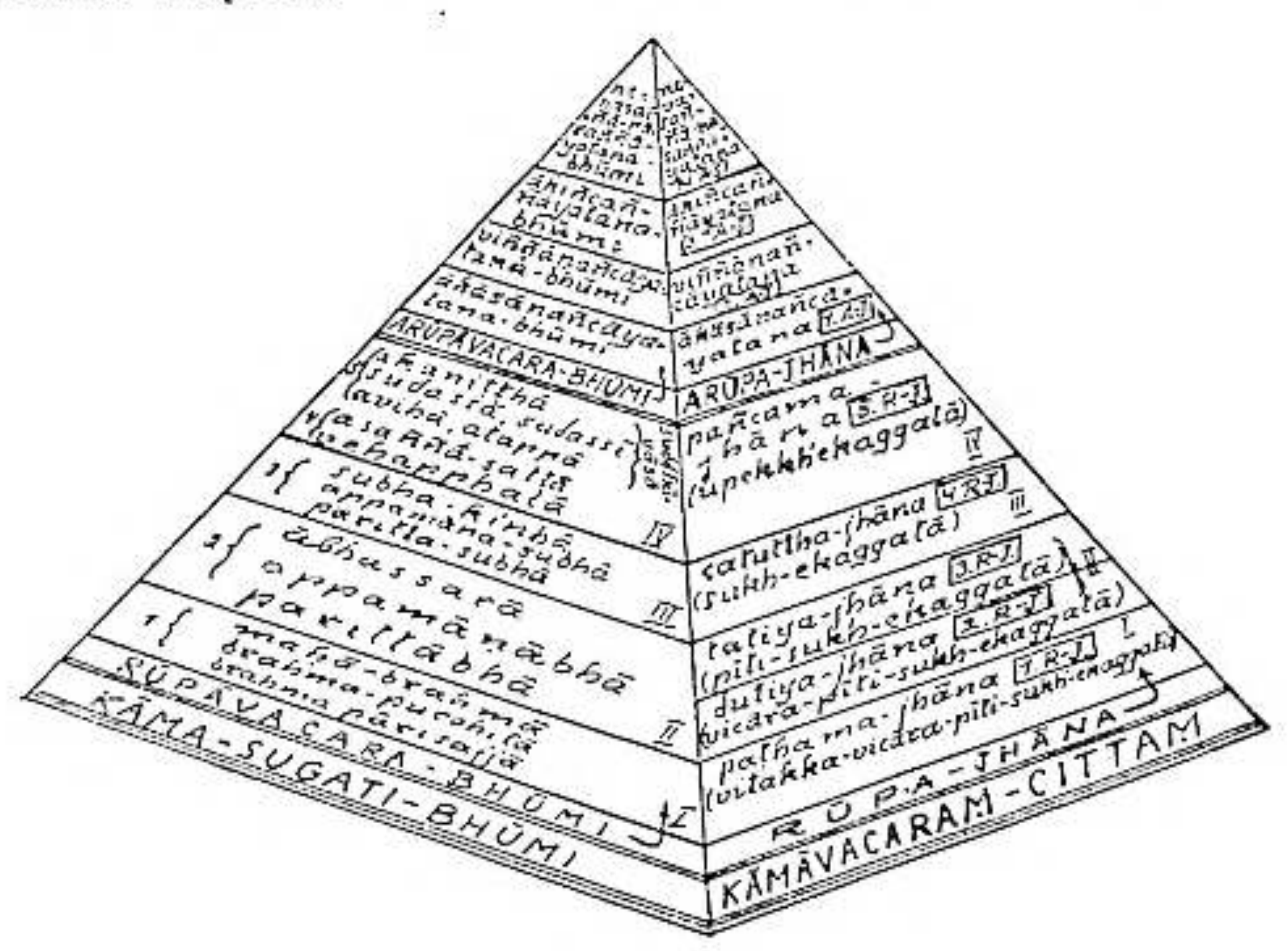


TABELLE II

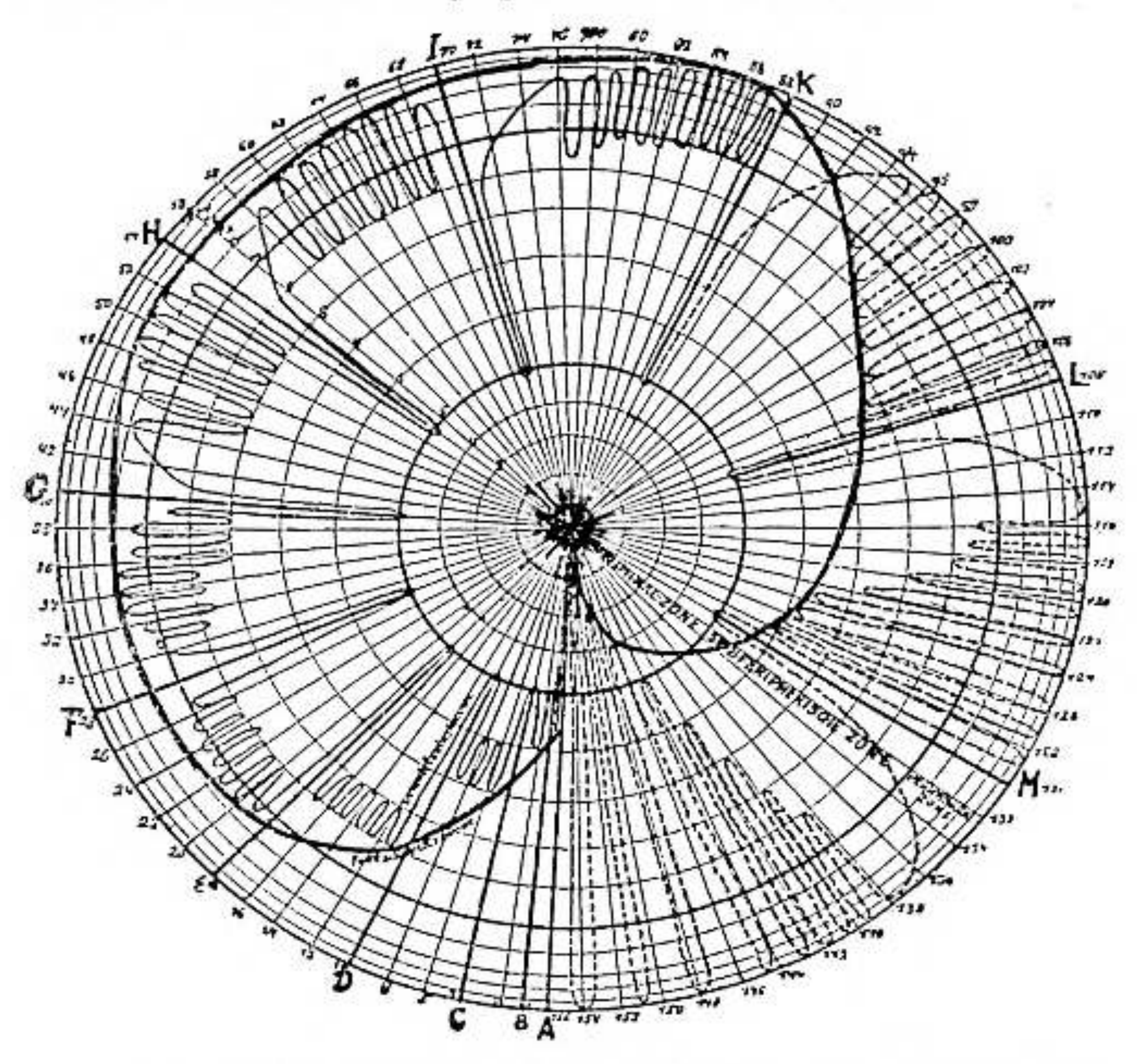
BEZIEHUNGEN ZWISCHEN WELTSPHÄREN UND BEWUSSTSEINSSTUFEN

Wenn sich schon im Gesamtaufbau der buddhistischen Kosmologie die Tendenz zur Verjüngung in aufsteigender Richtung zeigt, so drückt sich dies noch stärker in der entsprechenden Aufeinanderfolge höherer Bewußtseinsklassen bzw. tieferer (fortgeschrittenerer) Versenkungsstufen aus. Das buddhistische Weltsystem ergibt infolgedessen in Umkehrung von „oben" und „unten" das System seiner Psychologie.

Die Faktoren des Bewußtseins nehmen, wie wir gesehen haben, mit fortschreitender Versenkung ab; von der breiten Basis, bzw. Oberfläche des gewöhnlichen Bewußtseins konzentriert dasselbe sich mehr und mehr — bis zum Punkte völliger Vereinheitlichung. Das Bewußtsein schwingt also zwischen den Grenzstadien Differenziertheit und Uniformität. Nach buddhistischer Auffassung ist Uniformität der primäre Zustand des Geistes, während Bewußtsein durch Widerstand, Hemmung des Daseinsflusses (vibhaṅga) entstandene Differenzierungserscheinung ist. Man könnte vergleichsweise an die Entstehung von Licht oder Hitze als Widerstandserscheinung des elektrischen Stromes denken. Das „Oberflächenbewußtsein" ist das am meisten differenzierte. In dem Maße, in dem wir uns vertiefen, nimmt die Differenziertheit ab und die Vereinheitlichung zu, weshalb wir das uniforme Bewußtsein oder das sich ihm nähernde, das Bewußtsein der Tiefe oder „Tiefenbewußtsein" nennen. Die Schwingungsamplitude zwischen Oberfläche und Tiefe entspricht der Intensität des Bewußtseins. Die „Ich"-Vorstellung ist nur ein Produkt des Oberflächenbewußtseins, denn ein „Ich" kann nur da sein, wo es ein Sichunterscheiden von anderem gibt, ein solches aber gibt es nur dort, wo Differenzen sind. Die „Ich"-Vorstellung verschwindet in dem Maße, als das Bewußtsein zum Tiefenbewußtsein wird. Darum wird in der Meditation das „Ich" als Illusion durchschaut.

Dem Grade der Differenzierung entsprechend können wir, wie wir sahen, von verschiedenen Bewußtseinsstufen sprechen. Obwohl für jede Art von Lebewesen eine gewisse Stufe charakteristisch ist, so ist dennoch das einzelne Individuum nicht an diese eine Bewußtseinslage gebunden. Je höher ein Individuum entwickelt ist, desto größer ist die Variationsfähigkeit seines Bewußtseins. Es hätte vielleicht nahe gelegen, zu sagen, daß die Höhe der Entwicklung von der Differenziertheit des Bewußtseins abhängt. Da es aber gerade heißt, daß die Bewußtseinslage höherer Wesen dem Bewußtsein fortgeschrittenerer Versenkungsstufen entspricht, so trifft das nur teilweise zu. Wodurch unterscheiden sich nun diese Wesen von solchen, deren Geisteszustand sich noch auf der primitiven Stufe eines unentwickelten Bewußtseins, eines noch nicht differenzierten, befindet? Einen Grund haben wir bereits angedeutet — er liegt in der Variationsfähigkeit des Bewußtseins, die unentwickelten Stufen abgeht — aber dies ist nicht der einzige, sondern das Problem läuft auf die grundlegende Frage hinaus: worin besteht der Unterschied zwischen der Einheit des konzentrierten und der Einheit des noch unentwickelten Bewußtseins, worin unterscheiden sich höheres Bewußtsein und Unterbewußtsein, weltliches und überweltliches Versenkungsbewußtsein, die Einfalt des Weisen und die Einfalt des Kindes, die Wahrnehmungsüberwindung der Konzentration und die des Tiefschlafs oder der Hypnose? Wir wollen an Hand einer Figur uns über das mögliche Verhältnis der Bewußtseinsstadien und ihre Entwicklung Klarheit zu schaffen versuchen. Es soll im folgenden keine endgültig festgelegte Formulierung, sondern eine Anregung und

ein Weg zum Verständnis dieses schwierigen Themas gegeben werden. Sollte meine eigene Auffassung dazu beitragen, diejenige des Lesers zu vertiefen — gleichviel ob sie sich zur meinigen ablehnend oder zustimmend verhält — so hat die Darlegung ihren Zweck nicht verfehlt.



In obenstehender Figur sei die Entwicklung aufeinanderfolgender Bewußtseinszustände wie sie sich in einer Reihe kausal verknüpfter Individuen — anders ausgedrückt: aufeinanderfolgender Existenzen — abspielen mögen, versinnbildlicht. Die Figur setzt sich aus einer größeren Anzahl schmaler Dreiecke — (der sich verjüngenden Tendenz der Bewußtseinsstufen entsprechend) — zusammen, deren Basen sich zum Kreis aneinanderschließen und deren Spitzen im Mittelpunkt desselben zusammenfallen. Die **Peripherie** stellt also die Zone größtmöglicher Differenzierung dar, während das **Zentrum** den gemeinsamen Einheitspunkt, d. h. das Fehlen jeglicher Bewußtseinsdifferenzierung darstellt. Die stärker betonten radial verlaufenden Linien sind die durch Geburt und Tod gebildeten Cäsuren im Verlauf der Bewußtseinszustände. Ihr Abstand korre-

spondiert nicht mit der Lebensdauer sondern mit dem Erlebniswert der Existenz eines Individuums. Der Erlebniswert einer Existenz ist der durch gesammelte und verarbeitete Erfahrung gebildete Bewußtseins- oder Geisteshorizont. Je größer der Sektor, desto größer der geistige Aktionsradius des Bewußtseins. Je länger der zurückgelegte Bewußtseinsweg, desto mehr Erlebniswerte sind darin durch Erfahrung angehäuft. Im geistigen Aktionsradius des Bewußtseins vereinigen sich Differenziertheit und Intensität. Die Intensität des Bewußtseins, die Spannung zwischen Oberfläche und Tiefe, ist die Differenz zwischen dem höchsten und tiefsten Punkt der Bewußtseinskurve innerhalb einer Existenz.

Um einige Anhaltspunkte über die wichtigsten Bewußtseinszustände zu haben, teilen wir das Bewußtsein in drei große Gruppen ein: peripherisches, subperipherisches und Subliminal-Bewußtsein. Das peripherische Bewußtsein ist das der Oberfläche, das meist differenzierte, das normale Tagesbewußtsein des Menschen. Es reicht so weit, als das willentliche Reproduktionsvermögen früherer Bewußtseinsinhalte, das Gedächtnis. Das subperipherische Bewußtsein ist derjenige Teil des Bewußtseins, der unterhalb der Schwelle des willentlichen Erinnerungsvermögens liegt. Seine Inhalte sind die Quelle, aus der ein großer Teil des „Tagesbewußtseins" gespeist wird, ohne daß sie jedoch willkürlich reproduzierbar wären. Das Bewußtsein dieser Zone ist weit umfangreicher als das der vorhererwähnten, aber trotzdem weniger differenziert, wegen teilweiser Ausschaltung der Willensfaktoren. Differenzierung ist Steigerung der „Ich"-Tendenz. Die untere Grenze des subperipherischen Bewußtseins wird durch die Linie des Todesbewußtseins gebildet. Beim Tode findet ein Rückgang des Bewußtseins statt. Den tiefsten Punkt desselben bezeichnen wir als Todesbewußtsein. Alles, was jenseits desselben liegt, ist das Subliminal-Bewußtsein. Es liegt somit jenseits individueller Gestaltungsmöglichkeiten und hat keinen Raum für Zufälliges oder Augenblickliches, während die (äußerste) Peripherie nur Augenblicksbewußtsein enthält, da alle Bewußtseinsinhalte unter die Oberfläche sinken und sich je nach ihrer Beschaffenheit in mehr oder weniger tiefen Schichten aufhalten. Daher müssen wir, um eine Erinnerung hervorzurufen (einen früheren Bewußtseinsinhalt zu reproduzieren) uns konzentrieren, nach innen wenden, uns versenken, vertiefen. Diejenigen Bewußtseinsinhalte, die nicht mehr innerhalb der peripherischen Zone liegen, können nur dann reproduziert werden, wenn die Funktionen des peripherischen Bewußtseins ausgeschaltet sind, d. h. der Bewußtseinsprozeß auf das subperipherische Bewußtsein konzentriert ist, wie in den vorgeschrittenen Stadien meditativer Versenkung, in denen durch Ausschaltung (der Differenzierungserscheinungen) des Wollens die unterbewußten (subperipherischen) Inhalte an die „Oberfläche" gehoben werden, gewissermaßen an Stelle des peripherischen Bewußtseins treten. Die Reproduktionsfähigkeit (früherer Bewußtseinsinhalte) ist um so größer, je näher die Bewußtseinskurve dem Zentrum ist. Alles, was innerhalb eines Sektors

(einer Existenz eines Individuums) nach der Peripherie zu liegt, ist dann im Bereiche willentlicher Erinnerungsmöglichkeit. Alle Punkte des betreffenden Sektors, die gleichen Abstand vom Zentrum aus haben, stehen in gegenseitigem Erinnerungsverhältnis, d. h. es besteht die Möglichkeit (nicht die Notwendigkeit) gegenseitiger Erinnerung.

Wenn der dem Zentrum nächstliegende Haupt-Kreis (5), der von der Bewußtseinskurve normalerweise nur beim Tode oder in todähnlichen Zuständen erreicht werden kann, in der Meditation überschritten wird, so ist die Möglichkeit gegeben, des Zusammenhanges zweier Existenzen bewußt zu werden. Im Maße des Fortschreitens dieses meditativen B. in der Subliminal-Zone erweitert sich der Rückblick über eine immer größere Anzahl von Existenzen. Im Zentrum, als des Einheitspunktes, der dem Bewußtsein sämtlicher Existenzen gemeinsam ist (ja sogar sämtliche Möglichkeiten — auch der Zukunft — in sich schließt) müßte die Erinnerungsmöglichkeit des Meditationsbewußtseins unbeschränkt sein, denn die Trennungslinien der Sektoren existieren im Zentrum nicht mehr, und die gesamte Fläche des Kreises liegt nach der Peripherie zu. Solange jedoch ein Individuum noch schicksalsverwoben, nicht frei ist von karmischen Bildekräften (saṅkhārā) und ihren Wurzelursachen (hetū), ist sie individuell gebunden, d. h. sie ist nur fähig solche Bewußtseinsinhalte zu assimilieren, die infolge früherer Existenzen (kausaler Verknüpfungen) in bestimmten Relationen zu ihr stehen.

Das Subliminalbewußtsein wird zum überweltlichen Bewußtsein (lokuttara-cittaṃ) erst durch Aufhebung der Saṅkhāras, wodurch unbegrenzte Relationen möglich sind. Bereits in der Peripherie muß die Aufhebung dieser Saṅkhārā einsetzen. Die höheren Bewußtseinszustände werden erst zu solchen durch vorheriges Erlebnis der Peripherie; sie ist das notwendige Durchgangsstadium zu ihrer Erreichung.

Die Bewußtseinskurve durchläuft, vor Erreichung des äußersten Differenzierungsstadiums an der Peripherie, sämtliche Stufen der subliminalen wie der subperipherischen Zone. Das Subliminal-Bewußtsein ist in diesem Falle ein Noch-nicht-bewußtsein, ein latentes Bewußtsein, ein Bewußt-werden-wollen; das Bewußtsein der subperipherischen Zone ein unvollkommenes, sozusagen traumhaftes Bewußtsein. Erst in der peripherischen Zone wird das Bewußtsein reflexiv und der Wille vollbewußt. In dem Maße aber wie der Wille sich seiner selbst bewußt wird, wird er frei — zum mindesten relativ frei und subjektiv als frei empfunden. Mit dem Erlebnis der subjektiven Willensfreiheit geht Hand in Hand das Bewußtsein der Unabhängigkeit, Einzigkeit, Getrenntheit und steigert sich zur psychischen Beziehungslosigkeit: die Oberfläche trennt sich von der Tiefe, die Individualisierung schreitet fort zur Intellektualisierung. Es ist ein merkwürdiges Paradoxon, daß Differenziertheit sich als Individualisierung darstellt. Aber ein Individuum besteht ja erst als solches dadurch, daß es sich von anderen unterscheidet. Indem aber diese Unterscheidung für das Wesentliche genommen und infolge mangelnder Er-

kenntnis zur Idee absoluter Ichheit erhoben wird, entsteht jene Disharmonie, die sich dem Maße ihres Fortschreitens entsprechend als mehr oder minder starkes Leidensbewußtsein äußert. Unter dem Einfluß dieses Leidens wird der Wille zum Erlösungswillen. Erlösungswillen aber wird zur Willenswendung. Während vor Erreichung der Peripherie der Fortschritt in der Richtung zur Peripherie lag, liegt er nach Erreichung derselben in der Richtung zum Zentrum (s. Fortschrittskurve). In der peripherischen Zone vollzieht sich also eine Transformation, eine Umkehr des Prozesses, eine Progression mit umgekehrten Vorzeichen. Die Willenswendung ist die „Befreiung von der Freiheit". Die Wiederherstellung der Harmonie erfolgt durch Verbindung der Oberfläche mit der Tiefe, durch Vertiefung des Bewußtseins oder Bewußtwerden der Tiefe. Wenn die Bewußtseinskurve (nun als punktierte Linie dargestellt) jetzt die gleichen Zonen durchläuft wie vor Erreichung der Peripherie, so findet doch etwas ganz anderes und neues statt. Aus der Uniformität des Bewußtseins ist bewußte Einheit geworden. An Stelle der amorphen, beziehungslosen Bewußtseinsstruktur, ist der als unterbewußte Erinnerung kondensierte Erfahrungsgehalt (des Bewußtseins) getreten, dessen Erlebnisfähigkeit zu allem Erlebbaren in Relation steht. Das Bewußtsein wird auf diese Weise überindividuell.

Jeder Zustand, jedes Geschehen erhält seine Bedeutung durch den kausalen Zusammenhang, insbesondere durch das, was vorausging — so wie ein „Ding" erst durch seine Beziehungen zur Umwelt „bedingt" wird. Wir haben daher nicht nur im großen primäres (vor-peripherisches) Subliminal-Bewußtsein und sekundäres (nach-peripherisches) Sub.-Bew. oder primäres subperipherisches und sekundäres subperipherisches Bewußtsein zu unterscheiden, sondern haben ähnliche Unterschiede auch innerhalb eines Sektors zu machen. Subperipherische (unterbewußte) Zustände können auf zweierlei Weise eintreten: willentlich und nicht-willentlich. Ersteres ist in der Meditation (den Versenkungsstufen) der Fall, letzteres im Traum. Im Traum ist das Bewußtseinsniveau infolge mangelnder Einheitstendenzen herabgesetzt und verliert sich in einzelnen Teilfaktoren, während in der Meditation, selbst bei Ausschaltung der „Wollungen", die Einheitstendenz, das Einsgerichtetsein (ekaggatā) infolge der — in anfänglicher Absicht (Einstellung) — von der Peripherie aus gegebenen Richtung, erhalten bleibt und somit nicht ein negatives Sinken sondern eine positive Vertiefung stattfindet. Es zeigt sich hier wieder, daß der Satz von der Notwendigkeit der Peripherie als Durchgangsstation zur Erreichung höherer Bewußtseinszustände auch für jede einzelne Meditation zutrifft. Es genügt nicht, von irgend einem Punkt der peripherischen Zone auszugehen, sondern es muß erst bis zur äußersten Differenzierung in der Peripherie selbst gekommen sein, ehe die Umkehr in der Richtung zum Zentrum mit Erfolg möglich ist. Die Umkehr der negativen Vorzeichen in positive, geschieht nur in diesem Falle. Sonnambule, hypnotische und ähnliche Zustände entbehren jeglichen Fortschrittswertes: ihnen fehlt das bestimmende

Moment der Peripherie (deren völlige Erreichung schon eine gewisse Entwicklungshöhe des Individuums voraussetzt).

Aus diesem Grunde besteht der erste Teil aller wesentlichen Meditationen aus einer bis zur äußersten Differenzierung gehenden Analyse, und erst nach dieser sorgfältigen Vorbereitung setzt die große Synthese der „Schauungen" oder erlebten Erkenntnisse ein. Mit der Bedeutung der Peripherie wird auch die des Menschseins hinsichtlich des Erlösungsweges verständlich, denn im Bewußtsein des Menschen kann die Peripherie und mit ihr der Ausgangspunkt zur Umkehr erreicht werden. Der Buddha nennt die Menschwerdung den „guten Gang", den selbst die Devas erstreben müssen, wenn sie das letzte Ziel erreichen wollen. In welcher Religion wäre wohl je dem Menschen solche Stellung eingeräumt, das Menschsein so günstig beurteilt worden! Der Mensch ist der Mittelpunkt der buddhistischen Lehre, denn zu seiner (und damit aller andern Wesen) Hilfe wurde sie aus tiefstem Erlebnis des Menschentums geschaffen. So versteht es sich auch, daß das Weltbild des Buddhismus ein psychokosmisches ist und der Mensch als Mikrokosmos in sich die ganze Welt umfaßt — um sie in sich zu überwinden.

Während die Weltsysteme des Occidents, infolge ihres materiell-empirischen Charakters, fast von Jahrhundert zu Jahrhundert wechselten, konnte die buddhistische Weltauffassung sich in ihren Grundzügen bis auf den heutigen Tag halten, weil sie auf den erlebenden Menschen und nicht auf den von äußeren Dingen abhängigen Intellekt basiert ist. Sie ist darum sowohl umfassender als auch wahrer als erstere, denn während die äußeren Dinge nur einen Ausschnitt der Erfahrung — nämlich der von sinnlicher Wahrnehmung abhängigen — darstellt, umschließt das Erlebnis des Menschen alle Funktionen seines Bewußtseins; und während die Dinge und das Wissen von ihnen dauernd wechseln, ist die Psyche des Menschen die gleiche geblieben. Selbst die exakteste Wissenschaft wird sich nie mit der Welt decken, sondern weit hinter der Wirklichkeit einherhinken, wohingegen das Erlebnis die Einheit von Erlebendem und Erlebtem darstellt und zu keinem Kompromiß zwischen Subjekt und Objekt gezwungen ist. Also selbst in seiner „phantasiereichsten" Form erscheint der Buddhismus als Wirklichkeitslehre.

Nach diesen Darlegungen wird es genügen, in wenigen Worten die Beziehungen zwischen unserer Figur und der vorhergehenden Tabelle anzudeuten. Zu Kāmaloka gehören alle Bewußtseinsstadien vor Erreichung des Wendepunktes in der Peripherie, also die in den Sektoren von A—K dargestellten. Die fünf Stufen der Versenkung in Rūpaloka gehören der subperipherischen Zone an (sie stellen einen Spezialfall dieser Zone dar, der — wie erwähnt — nur unter entsprechenden Voraussetzungen eintritt). Die untere Grenze des subperipherischen Bewußtseins hatten wir mit der Linie des Todesbewußtseins identifiziert und gesagt, daß bei Überschreitung dieser Grenze in der Meditation, die Erinnerung früherer Existenzen einsetze.

Nach Anschauung der kanonischen Texte setzte diese Art der Rückerinnerung bei der vierten, d. h. von uns als fünften bezeichneten Stufe, ein. — Im Sutta-Piṭaka ist die fünffache Einteilung der Versenkung noch nicht üblich gewesen. Was in unserem Compendium die zweite und dritte Stufe ist, wurde dort als eine gerechnet, sodaß es im Ganzen nur vier Rūpa-jhāna's gab. Beide Arten der Zählung sind in der rechten Hälfte von Tab. II durch römische und arabische Zahlen veranschaulicht. — Bemerkenswert ist auch, daß im Mahāparinibbāna-Suttaṃ angenommen wird, der Buddha sei von den höchsten Stufen des Arūpaloka-Bewußtseins zurückkehrend von der fünften, bzw. vierten Stufe aus dem Leben geschieden. Es heißt dort (Dīgha-Nikāya XVI. 6; nach K. E. Neumann): „Da ist denn der Erhabene (nachdem er bereits sämtliche Versenkungsstufen durchlaufen hatte) aus dem Bereiche der aufgelösten Wahrnehmbarkeit emporgekommen in das Reich der Grenze möglicher Wahrnehmung eingegangen, aus dem Bereiche der Grenzscheide möglicher Wahrnehmung emporgekommen in das Reich des Nichtdaseins eingegangen, aus dem Bereiche des Nichtdaseins emporgekommen in das Reich des unbegrenzten Bewußtseins eingegangen, aus dem Bereiche des unbegrenzten Bewußtseins emporgekommen in das Reich des unbegrenzten Raumes eingegangen, aus dem Bereiche des unbegrenzten Raumes emporgekommen in die vierte Schauung eingegangen, aus der vierten Schauung emporgekommen in die dritte Schauung eingegangen, aus der dritten Schauung emporgekommen in die zweite Schauung eingegangen, aus der zweiten Schauung emporgekommen in die erste Schauung eingegangen, aus der ersten Schauung emporgekommen in die zweite Schauung eingegangen, aus der zweiten Schauung emporgekommen in die dritte Schauung eingegangen, aus der dritten Schauung emporgekommen in die vierte Schauung eingegangen, aus der vierten Schauung emporgekommen ist der Erhabene ganz unmittelbar erloschen." Beim Eintreten in diese vierte, nach der Zählung des Abh. Saṅgh. fünften Bewußtseinsstufe, eröffnen sich für den Meditierenden zwei Wege: derjenige der Rückerinnerung früherer Existenzen oder der, welcher zu den vier eben beschriebenen Arūpalokastadien (bzw. fünf, wenn die erreichte Wahrnehmungsaufhebung mitgerechnet wird) führt. Wie wir aus dem letzten Merkspruch des Bewußtseins-Compendiums ersehen, können die Arūpalokastadien auch unter die fünfte Versenkungsstufe klassifiziert werden, da sie vom Standpunkt der Bewußtseinsanalyse im Fehlen der ersten vier Bewußtseinsfaktoren übereinstimmen. Ihrem Inhalt nach aber findet ein weiteres Fortschreiten der Vereinheitlichung statt, obwohl Ausdrücke wie „Raumunendlichkeit", „Bewußtseinsunendlichkeit" das Gegenteil zu besagen scheinen. Unendlichkeit ist jedoch nichts anderes als Negierung der Einzelhaftigkeit, der Abgrenzung, Differenzierung. Unendlichkeit des Raumes ist Überwindung des Formhaften (das den vorigen Stufen noch eignete), Unendlichkeit oder besser Unbegrenztheit des Bewußtseins, Überwindung des objekthaften Raumes durch sein völliges Bewußtwerden. Sobald sein gänzliches Einswerden mit dem Bewußtsein

erreicht ist, hört die Differenz „Subjekt-Objekt" auf, und „Nichtetwasheit" wird erlebt. Mit dem Verblassen dieses Erlebnisses befindet sich der Meditierende an der „Grenzscheide möglicher Wahrnehmung" („weder im Bereich von Wahrnehmung noch Nichtwahrnehmung") — da wo auch keine Worte den Zustand mehr symbolisieren können; denn wo alle Differenzierungen aufgehoben sind, da sind auch alle Bezeichnungen aufgehoben. Buddhaghosa sagt über die letztgenannte Versenkungsstufe (Mahānidāna-suttanta, Dīgha-Nikāya XV kommentierend): („Man könnte ebensowohl sagen) weder viññāṇa noch nicht-viññāṇa wie weder saññā etc., so subtil und fein ist das Bewußtsein." (C. A. F. Rh. D.)

Wie aus der Einteilung des Bewußtseins-Compendiums hervorgeht, kann das Bewußtsein der Versenkungsstufen weltlicher oder überweltlicher Art sein, und ebenso verhält es sich mit den drei Hauptformen des Bewußtseins, die wir als peripherisches, subperipherisches und subliminales Bewußtsein bezeichneten. Entsprechend dem vorhergehenden Stadium, dem Ausgangspunkt, dem Maße der Erkenntnis ist das Bewußtsein weltlich oder überweltlich. Weltlich und überweltlich bezeichnen nur die Richtung innerhalb des Bewußtseins, jene Richtung, von der Unheil oder Heil, Bindung oder Lösung, Knechtschaft oder Freiheit abhängt; der erkennende Mensch aber ist der Wendepunkt.

Die Barabuḍur-Funde.

Von N. J. Krom.

(Aus dem Holländischen übersetzt).

Es ist bekannt, daß 1814 der Barabuḍur von dem ersten Europäer besucht wurde, der einen Bericht über seine Erlebnisse hinterlassen hat (nämlich der Genie-Offizier Cornelius, der mit der ersten Vermessung des Monumentes beauftragt war). Damals war der zentrale Stupa, welcher den Bau bekrönt und einmal ganz geschlossen war, bereits durch ein eingebrochenes Loch zugänglich, sodaß man bequem ins Innere gelangen konnte. Es liegt auf der Hand, daß dieses Loch schon vor langer Zeit von Schatzgräbern gemacht wurde und niemand verwunderte sich denn auch darüber, daß bei der Untersuchung des Bodens des Innenraumes, welche Resident Hartmann 1842 vornahm, sich der Boden bis in große Tiefe durchwühlt zeigte. Ebensowenig waren die kleinen, glockenförmigen Stupas, die auf drei konzentrischen Terrassen den Zentralbau umgeben und die hinter ihren durchbrochenen Wänden je ein Buddhabild enthalten, unbehelligt geblieben. Gewöhnlich war an ihrem Unterbau in den Lotosthron ein Loch gebrochen, das es ermöglichte, die Steinmassen unter dem Buddhabild zu durchsuchen; in einigen Fällen war sogar die ganze Glocke aufgebrochen, das Bild entfernt und ein Loch nach unten gegraben, wohl bis zu 2 m Tiefe.

Bei der Untersuchung Hartmanns kam aus den Trümmerhaufen des Fußbodens des inneren Raumes das unvollendete steinerne Buddhabild zum Vorschein, das dann am Fuß des Barabuḍur aufgestellt wurde und das zu soviel verschiedenen Meinungen Anlaß gab. Auf allerlei Weise ist es erklärt; von der Vorstellung des Ādibuddha, in dem Allerheiligsten dem Blick jedes Beschauers entzogen, bis zu dem gewöhnlichen Exemplar eines der Akṣobhyas der Außennischen, aus irgendeinem Grund von dem Bildhauer mißbilligt und beiseite gestellt und später unter geheimnisvollen Umständen in das Tempelinnere gelangt, wo es eigentlich nichts zu suchen hat.

Wir haben über diese Frage aber schon anderweitig das Nötige gesagt[1]) und wollen hier nicht darauf zurückkommen.

Bei dieser Gelegenheit sind aber auch die bronzenen Gegenstände zum Vorschein gekommen und diesen wollen wir einige Aufmerksamkeit schenken. Es ist dafür umsomehr Grund vorhanden, weil sie, soviel wir wissen, noch nicht besonders publiziert sind.

Der Vollständigkeit halber erwähnen wir aber erst noch das Fragment eines zweiten steinernen Buddhabildes von kleinerer Abmessung, das zwar nicht in oder bei dem Zentralstupa gefunden wurde, von dem man aber doch annimmt, daß es ursprünglich dort gestanden haben kann. Bei den Aufräumungsarbeiten während der Restauration, welche von 1907—1911 unter der Leitung des Herrn Van Erp vor sich ging, entdeckte er vor dem Fuß des Barabuḍur, gerade in der Mitte der Ostseite und ungefähr 6 m von der Treppe entfernt, den Untersatz, Lotosthron und Unterkörper eines sitzenden Buddha. An sich ist das Fragment nicht sehr wichtig; sehr verwittert und voll von Löchern (der Stein ist von minderwertiger, poröser Art), eignet es sich auch nicht gut zur Reproduktion. Die Oberkante des Lotosthrons zeigt das sogenannte Diamant-Ornament; weiter konnte festgestellt werden, daß die linke Hand mit der Handfläche nach oben im Schoß geruht hat, während vielleicht ein kleiner Gegenstand in der Form eines Juwels oder einer Lotosknospe darauf lag.

Von Wichtigkeit wäre das Fragment, wenn man annehmen könnte, daß es von dem Zentralstupa herstammt, und nach Van Erp bestehen dafür einige Möglichkeiten. Es ist kleiner als die übrigen Buddhabilder von den Nischen und den glockenförmigen, kleinen Stupas und es ist nicht möglich, ihm anderswo auf dem Barabuḍur einen Platz anzuweisen. Da es in einer Erdschicht unmittelbar über dem vorspringenden Niveau des Tempelplatzes zwischen anderen Steinen gefunden wurde, welche schon bei der ersten Aufräumung von Cornelius 1814 dort niedergelegt sind, kann dieses Fragment also sehr gut mit den anderen Steinen hierher gekommen sein. Dazu kommt

[1]) Archaeologische beschrijving van Barabuḍur (1920) p. 646—653.

noch, daß Cornelius alles an die Seite nach unten bringen ließ, an der er es auf dem Heiligtum fand, und daß dieses Stück an der Ostseite lag, während sich auch gerade an der Ostseite das eingebrochene Loch in den Zentralstupa befand. Auch was den Platz angeht, wo dieser Buddha in dem Stupa gestanden haben kann, gibt Van Erp eine Vermutung. Von der Vorstellung ausgehend, daß der unvollendete Buddha, von dem oben die Rede war, in dem eigentlichen Tempelraum stand, weist er auf ein zweites, kleineres Gelaß, das über dem Tempelraum gleichfalls in dem zentralen Stupa ausgespart war. Häufig haben die indo-javanischen Baumeister bei höher emporsteigenden Gebäuden solche Räume, sogenannte Entlastungsgewölbe, angeordnet; hauptsächlich hatten diese einen technischen Zweck — sie sollten nämlich den Druck der oberen Decke vermindern. Durchweg sind sie leer, aber in einem Fall wissen wir von einem Tempel mit ziemlich großer Sicherheit, daß in solch einem unzugänglichen Obergelaß ein Götterbild aufgestellt war. Dasselbe kann mit dem kleinen Buddha vom Barabuḍur geschehen sein.

Wie man sieht, ist das alles zwar nicht unmöglich, aber doch äußerst hypothetisch. Was die Vermutung betrifft — das Fußstück ist 25[1]) zu 18 cm, und die Figur kann schätzungsweise 55 cm hoch gewesen sein — könnte sie für den kleinen Raum gepaßt haben. Doch möchten wir uns eine andere Vermutung erlauben, die ebenso möglich erscheint. Das Fragment lag auf dem Tempelplatz, und zwar an der Ostseite, also gerade der Vorderseite des Monumentes. Es liegt unserer Meinung nach sehr auf der Hand, daß auf diesem Vorplatz Statuen aufgestellt gewesen sein können, ebenso wie das bei Stupas in Indien der Fall war. Das Fragment ist dann nahe bei der Stelle gefunden worden, wo es immer gestanden hat und steht in keinem Zusammenhang mit dem zentralen Stupa.

Wir kommen nun zu den Bronzegegenständen, die höchstwahrscheinlich 1842 aus dem Trümmerhaufen von dem Boden des Innenraumes ausgegraben wurden. Höchstwahrscheinlich,

---

[1]) Und nicht 84 cm, wie irrtümlich auf S. 653 der Monographie gedruckt ist.

denn vollkommene Sicherheit besteht auch hier nicht. Wir verweisen wieder auf die Monographie wegen der bedauernswerten Tatsache, daß kein einziger Bericht über die Untersuchung herausgegeben wurde, und daß das eine oder andere darüber erst viel später und noch nicht einmal von den Augenzeugen aufgezeichnet wurde.[1]) Auf diese Weise entstehen überall sofort Widersprüche. Nacheinander wurden die Funde beschrieben: 1853 als einige metallene Gegenstände, 1854 als eine kleine çivaitische Statue und kleine goldene Münzen, 1858 als ein kleines metallenes Buddhabild und ein vasenförmiges Büchschen mit Deckel, darin einige kleine silberne Münzen. Die Münzen, sei es Gold oder Silber, sind in jedem Fall verschwunden, aber die Statue, die sich weder als eine çivaitische noch als eine Buddhastatue erwies, ist noch vorhanden. Sie wurde 1845 durch den ehemaligen Sekretär der Residenz Kedu, wo der Barabuḍur liegt, dem Museum zu Leiden zusammen mit noch zwei anderen Gegenständen, einem Kris und einer flachen Schale, geschenkt. Alle diese drei Dinge hatte der Geber selbst von dem Regenten (einheimischen Gouverneur) von Kedu erhalten, der persönlich an der Untersuchung beteiligt war und nach dessen Bericht sie alle drei aus der „Grube" vom Barabuḍur ausgegraben waren. Merkwürdigerweise steht diese Herkunft in dem Leiden'schen Katalog nur bei der Schale und dem Kris, aber gerade nicht bei der Statue.[2]) Wie dem auch sei, es besteht alle Ursache, daß die Mitteilung des Regenten tatsächlich richtig ist und diese Gegenstände wirklich aus dem Zentralstupa des Barabuḍur stammen.

Wir wollen sie nun an Hand der Abbildungen etwas näher besehen.

Das wichtigste Stück ist zweifellos die bronzene Statue (Abb. 1). Sie ist ordentlich ausgeführt, obwohl jetzt hier und da etwas verwittert, und von einer schönen dunklen Farbe. Die Höhe beträgt ungefähr 15 cm. Die Identifizierung bietet keinerlei Schwierigkeit; es ist ein vierarmiger Lokeçvara; von

---

[1]) Pag. 653 ff.

[2]) Juynboll, Cat. Leiden (1909) p. 96, 198 und 213; No. 1841—1843.

diesem allgemein verehrten Bodhisattva-Typus findet man zahlreiche Darstellungen sowohl im Archipel als auch in den angrenzenden Landstrecken. Wie üblich, ist der Unterkörper in ein bis zu den Fußknöcheln herabfallendes Gewand gehüllt, das durch einen Gürtel in der Mitte festgehalten wird; über den nackten Oberkörper läuft von der linken Schulter ein breites, schärpenförmiges Band. Der Kopfschmuck, unter dem Locken auf die Schulter herabfallen, ist hoch in Schnüren aufgesteckt und zeigt, wie gleichfalls zu erwarten war, als sicheres Erkennungszeichen die Statuette Amitābhas. Was auf der Abbildung nicht zu sehen ist, sind die beiden auf der Rückseite angebrachten Ösen, worin zweifellos die Stange festsaß, welche Aureole und Sonnenschirm — oder einen dieser beiden Gegenstände — hielt.

Einige Unsicherheit besteht in bezug auf die Hände außer der linken Vorderhand, deren Attribut vollkommen deutlich ist; eine Lotosknospe an einem an der linken Seite des Bodhisattva emporwachsenden Stengel. Von den anderen Händen sagt der Katalog, daß die rechte Vorderhand „den Henkel eines abgebrochenen Gegenstandes" zeigt und daß die beiden hinteren Hände „zwei jetzt nicht mehr erkennbare Gegenstände" halten. Die Mitteilung über den Henkel scheint uns unrichtig (obwohl an sich ein amṛta-Fläschchen an einem Henkel nicht undenkbar wäre); unserer Meinung nach trug diese jetzt lädierte Hand keinen Gegenstand, sondern wurde in der gewöhnlichen varadamudrā gehalten. Die Attribute der hinteren Hände fehlen tatsächlich; die gebräuchlichsten sind für den vierarmigen Lokeçvara rechts der Rosenkranz und links das Buch, was sowohl für die Darstellungen in Stein an den Monumenten als auch für die Bronzen gilt.[1])

Die Bearbeitung der Figur ist nicht hervorragend gut, es fehlt ihr die besondere Feinheit, welche die Bronzebildner in anderen Fällen ihren Schöpfungen zu geben wußten. Trotzdem stimmen Darstellung und Proportionen mit den Auffassungen der mitteljavanischen Periode überein und es liegt kein einziger Grund vor, der uns zwingen könnte, sie einer

[1]) Siehe Oudheidkundige Rapport v. Nederl. Indie 1912 p. 27—31.



Abb. 1.
Bronze-Statue des Lokeçvara.



Abb. 2.
Gravierte Zeichnung auf dem Boden einer Bronze-Schale.



Abb. 3.
Javanischer Kris.



Abb. 4.
Buddha-Statue (Bronze).



Abb. 4.
Buddha-Statue (Bronze).

anderen Zeit als der des Barabuḍur zuzuschreiben. An sich betrachtet kann sie also wohl zu dem ursprünglichen Inhalt des Zentralstupa gehört haben, obgleich man bei einer absichtlichen Aufbewahrung an einem so heiligen Platz ein schöneres Exemplar erwarten sollte.

Dasselbe gilt von dem zweiten bei dieser Gelegenheit gefundenen Gegenstand, einer großen, flachen, bronzenen Schale, rund, mit abstehendem und nach außen gebogenem Rand. Der Rand ist 3,5 cm hoch, die ganze Schale 48 cm im Durchmesser. Sie gehört zu den sogenannten talam's, die für das Darbringen von Opfergaben gebräuchlich waren und es auf Bali noch sind. Die auf den Boden eingravierte Zeichnung ist auf Abbildung 2 wiedergegeben. Das Hauptmotiv der Verzierung, das von einem gezahnten Rande umgeben wird, ist ungewöhnlich; es stellt eine stilisierte Muschel dar, sie ist aber in anderer Linienführung behandelt als dieses Motiv sonst durchweg dargestellt wird. Der Katalog denkt deshalb — nach unserer Meinung zu unrecht — in erster Linie an eine weitbäuchige Vase. Der Rest des verfügbaren Raumes ist mit Ranken- und Blattornament gefüllt. Obgleich man nun keine direkten Parallelen anführen kann, stehen Zeichnung und Linienführung nicht mit einer Datierung in die Barabuḍur-Zeit in Widerspruch. Indessen fällt auch hier auf, daß das Material nicht zu der besten Bronzesorte gehört und auch die Ausführung gegenüber den in verschiedenen Museen vorhandenen Pracht-talam's sehr zurücksteht.

Die meisten Schwierigkeiten aber bietet das dritte Stück, der auf Abbildung 3 wiedergegebene Kris. Die Klinge mißt etwas mehr als 20 cm, der Griff ist noch 8 cm länger; die größte Breite beträgt 5 cm. An sich ist es ein unwichtiges Exemplar, das ebenso die schöne Damaszierung der Klinge als die straffen Linien des Griffes vermissen läßt, worin gerade die Schönheit so vieler alter Krise besteht. Der Griff zeigt eine durch einige Striche angedeutete Menschenfigur nach dem indonesischen Verzierungstypus; die Nase ist durch eine einzige scharfe Linie angegeben, Augen und Mund durch kleinere Einschnitte; das Gesicht ist in der Mitte am breitesten und verschmälert sich stark, sowohl nach dem Schädel als nach dem spitzen Kinn zu.

Aber häßlich oder schön — es bleibt ein Kris, und Krise gehören nicht in die Sphäre des Barabuḍur. Zwar wird allgemein angenommen, daß in der Çailendra-Zeit Krise noch nicht existierten. d. h. die Krise, wie wir sie gegenwärtig kennen. Das Wort „Kris" nämlich kommt schon auf Inschriften dieser Zeit und selbst einer früheren Periode ganz bestimmt vor, aber es steht am allerwenigsten fest, was genau damit gemeint war und es ist sehr wohl möglich, daß man in älterer Zeit den kurzen Dolch oder das Messer darunter verstehen muß, die auf den Tempelreliefs vorkommen und von denen der Name dann später speziell für den gegenwärtigen „Kris" übernommen wurde. Von solchen Bedeutungsübergängen sind leicht Beispiele zu geben und es steht wohl auch fest, daß der Kris auf keinem einzigen Monument dieser Zeit abgebildet wurde und daß wir von seinem Vorhandensein erst in viel späterer Zeit Beweise haben. Trotzdem es sehr wahrscheinlich ist, daß es in der Barabuḍur-Periode noch keine Krise gab, ist es doch noch niemals absolut bewiesen worden.[1])

An den drei Gegenständen selbst läßt sich also nicht mit Sicherheit bestimmen, ob sie ursprünglich in den Zentralstupa gehörten und dort durch die Schatzgräber, die kostbarere Dinge mitnahmen, als wertlos zurückgelassen wurden, oder ob sie gerade bei der einen oder anderen späteren Gelegenheit in den schon lange durchwühlten und durchsuchten Boden des Stupa gelangt sind.

Hier mahnen uns nun die Funde in den kleinen, glockenförmigen Stupas, von denen oben schon gesprochen wurde, zu großer Vorsicht. Einige der Stupas waren, als sie zur Zeit der Restauration untersucht wurden, noch ganz intakt; es schien, daß sie absolut nichts enthielten und also im allgemeinen nicht für das Bergen von Reliquien oder anderen Überbleibseln bestimmt gewesen sind. Dagegen kamen aus den Trümmerhaufen unter den Stupas, wo die Schatzgräber wohl

[1]) Andererseits darf auch kein Argument für das hohe Alter des Kris aus seinem indonesischen Aussehen hergeleitet werden. Viele „indonesische" Eigentümlichkeiten, freilich von dem modernen Java, sind nicht prae-hinduistisch, sondern erst nach dem Verblassen der Hindu-Tradition entstanden.

am Werk gewesen sind, noch einige Gegenstände zum Vorschein. Darunter war zuerst eine Buddhastatue, welche wir vollständigkeitshalber als Abb. 4 hier beifügen. Wie man sieht, ist die kleine Bronze, die 12 cm hoch ist und sich jetzt im Museum zu Batavia befindet,[1]) sehr minderwertig. Sie ist grob und plump gemacht und die Formen taugen nichts, wie unter anderem die in abhaya-mudrā erhobene rechte Hand deutlich zeigt. Die Figur war überdies gebrochen und wurde darnach wieder zusammengesetzt, wie auch an der hinteren Seite des Unterschenkels deutlich zu sehen ist. Obwohl nach einer kleinen kupfernen Stange zu urteilen in dem Rücken eine Aureole gewesen sein muß, ist dort nichts davon zu finden, ebensowenig wie von dem Untersatz, auf den die Unterseite der Füße hinweist. Die Statuette war auch nicht von einer Hülle umgeben, sondern kam aus einer Erdschicht zum Vorschein. Dies alles ergibt deutlich, daß das Stück auf keinen Fall auf seinem ursprünglichen Platz gefunden wurde; es besteht kaum die Möglichkeit, daß es absichtlich bei dem Bau des Stupa darin aufgestellt werden sollte. Viel eher macht es den Eindruck, daß es später auf die eine oder andere nicht aufgeklärte Weise dorthin gelangt ist.

Dieser Schluß wird beinahe zur Sicherheit durch die gleichfalls in dem kleinen Stupa ausgegrabenen chinesischen Münzen, im ganzen fünf an der Zahl. Davon datierte eine aus dem Beginn der Tang-Periode, also tatsächlich der Zeit vor dem Bau des Barabuḍur; die vier anderen jedoch aus der Zeit des Hi-neng (1068—1078), des Kien Tsung (1101—1102), des Ching Hwo (1111—1118) und des Yang Loh (1403—1425), also alle aus einer Periode, die Jahrhunderte jünger ist als die der Çailendras.[2]) Überzeugender kann nicht bewiesen werden, daß die Münzen nichts mit der Erbauung des Monumentes zu tun haben und die Bronzestatuette wahrscheinlich ebensowenig.

Diese Erfahrung bei den kleinen Stupas läßt es ratsam erscheinen, die Möglichkeit, ja sogar die große Wahrscheinlichkeit offen zu lassen, daß es sich bei den drei Gegenständen aus

---

[1]) Notulen Bataviaasch Genootschap 1909 p. 140 und CVI.

[2]) Ibid. p. 141.

dem Zentralstupa ebenso verhält. Daher wurden sie als zufällige Funde betrachtet und es ist bestimmt kein Grund vorhanden, ihnen übertriebenen Wert beizulegen. Aber trotzdem bleibt es eine Tatsache, daß sie aus dem heiligen Mittelpunkt des Barabuḍur zum Vorschein kamen und daß niemand die vollständige Gewißheit geben kann, daß ihr Vorhandensein rein zufällig war. Eine besondere Besprechung durfte ihnen darum wohl gewidmet sein.

Erinnerungen an Indien.

Von M. Winternitz.

Eine Woche bei den Jaina-Mönchen in Shivpuri (Gwalior).

Unter den zahllosen Religionen und Sekten Indiens ist die der Jainas eine der ältesten. Sie ist älter als der Buddhismus, mit dem sie vieles gemein hat. Wie der Buddhismus ist auch der Jinismus eine Mönchsreligion und eine aus Laien, Mönchen und Nonnen bestehende Religionsgemeinschaft. Während aber der Buddhismus aus dem heutigen Indien beinahe verschwunden ist, ist der Jinismus noch immer eine der lebendigen Religionen Indiens, wenn auch von den 300 Millionen Indern sich nur etwa 1¼ Millionen als Jainas bekennen. In Bezug auf ihre Ethik stimmen Jainas und Buddhisten im großen und ganzen überein. Der Unterschied ist wesentlich der, daß die Jainas viel mehr Gewicht auf strenge Askese legen, als die Buddhisten. Die Jaina-Mönche führen in der Tat ein streng asketisches Leben. Nur in der Regenzeit dürfen sie an einem Orte weilen, sonst müssen sie immer wandern. Sie wandern aber nie anders als zu Fuß, stets ohne Kopfbedeckung und barfuß in der größten Hitze sowohl wie in der Kälte. Sie leben nur von erbettelter Speise. Sie haben kein Geld und dürfen mit Geld nichts zu tun haben. Sie dürfen aber auch nie in einem Bette schlafen, sondern nur auf dem harten Boden. Ihr weißes Gewand[1]) dient ihnen als „Bettdecke". Nur in der Regenzeit ist es ihnen gestattet, auf einer

[1]) Es gibt zwei Hauptsekten der Jainas, die Śvetāmbaras oder „Weißgekleideten" und die „Digambaras" oder „Luftgekleideten", d. h. Nacktgehenden. Heutzutage ist es aber auch bei den Digambaras, von denen ich einige in Calcutta, wo sie eine größere Gemeinde haben, kennen lernte, nur den auf der höchsten Stufe der Heiligkeit stehenden Sādhus erlaubt, nackt zu gehen. Eingehend unterrichtet jetzt über die Jainas das Buch von H. v. Glasenapp, Der Jainismus, Berlin 1925.

Holzbank zu liegen. Das Gebot der Ahiṃsā, der „Nichtverletzung", d. h. der Schonung alles Lebens, das auch den Buddhisten als höchstes Moralgesetz gilt, wird von den Jainas in einem Maße befolgt, das uns oft als groteske Übertreibung erscheint. In einem Jainatempel in Calcutta habe ich gesehen, wie über einen Teich ein großes Netz ausgespannt war, das den Zweck hatte, die Fische vor Raubvögeln und anderen Tieren zu schützen. Da die Jainas — im Gegensatz zu den Buddhisten, — einen stark ausgebildeten Seelenglauben haben, nach welchem es auf der Erde, im Wasser, im Feuer und in der Luft zahllose Seelen, d. h. lebende Wesen, gibt und auch die Pflanzen mit lebendigen Seelen begabt sind, gibt es für die Jainas und insbesondere für die Jaina-Mönche zahllose Beschränkungen in Bezug auf Essen und Trinken und ihr Verhalten im täglichen Leben.[1]) Zu dem geringen Besitz, der einem Mönch gestattet ist, gehört nebst Gewand, Almosenschale und Wanderstab auch ein Besen, um die Insekten zu verscheuchen, bevor er sich irgendwo niedersetzt. Er hält auch ein Tuch vor den Mund, um nicht mit seinem Atem das in der Luft befindliche Leben zu verletzen.

Der Gegenstand der Verehrung bei den Jainas sind nicht die Hindugötter, sondern die großen Lehrer ihrer Religion, die den Weg zur Erlösung gewiesen haben. Das Wort Jaina bedeutet „Verehrer der Jinas", und Jina heißt „Sieger". Dies ist der Titel, der den Heiligen gegeben wird, die ihre Sinne und die Welt besiegt haben und Religionsgründer geworden sind. In historischer Zeit war es Mahāvīra, der diesen Titel erhielt und der gewöhnlich als Stifter der Religion der Jainas bezeichnet wird. Wahrscheinlich war er nur der Reformator einer schon etwa 200 Jahre früher von Pārśva gegründeten Religion. Aber nach dem Glauben der Jainas hat es auch schon in früheren Weltzeitaltern solche religiöse Führer gegeben, und zwar vierundzwanzig, die in verschiedenen Weltperioden die Menschen zur Erlösung führten. Diese Welterlöser, Jinas oder auch

[1]) So darf ein Jaina-Mönch keinen Apfel essen, es sei denn, daß er vorher von einem Laien in kleine Stücke zerschnitten worden ist. Denn solange der Apfel ganz ist, ist „Leben" in ihm.

Tīrthakaras („Wegbereiter")[1]) genannt, werden von den Jainas genau so verehrt, wie Śiva, Rāma, Kṛṣṇa und andere Götter von den Hindus. Überhaupt haben sich die Jainas sowohl in ihrem religiösen Kult als auch in ihren sozialen Bräuchen dem Hinduismus so sehr angepaßt, daß der Jinismus, trotzdem er eigentlich eine ketzerische Lehre ist, doch als eine der vielen Variationen des Hinduismus gelten kann.

Die Jainas erweisen aber nicht nur den vierundzwanzig Tīrthakaras der Vorzeit göttliche Verehrung, sondern auch ihren großen Lehrern, berühmten Predigern und Mönchen, der Neuzeit und der Gegenwart, die ins Nirvāna eingegangen sind. Daß dies noch heute der Fall ist, davon konnte ich mich im Jänner 1923 überzeugen, als ich Gelegenheit hatte, den Zeremonien beizuwohnen, durch die der kurz vorher verstorbene gelehrte Jainamönch Vijaya Dharma Sūri zu einem göttlichen Wesen gemacht wurde, dessen Statue in dem ihm zu Ehren errichteten Tempel jetzt ebenso verehrt wird, wie die Statuen der Tīrthakaras.

Vijaya Dharma Sūri war gewiß einer der bedeutendsten Jainamönche unserer Zeit, der nicht nur bei den Jainas selbst als großer Heiliger galt, sondern auch bei Nicht-Jainas, selbst bei den orthodoxen Brahmanen, großes Ansehen genoß. Als Jainamönch predigte er nicht nur für Jaina-Laien, sondern — wie einst Buddha und Mahāvīra — in den Straßen und in den Bazars für alle, die ihn hören wollten. Er war aber nicht nur ein berühmter Prediger, sondern kümmerte sich auch viel um die Errichtung von Schulen, Bibliotheken und Spitälern. Auch als Gelehrter genoß er großes Ansehen, erwarb sich nicht geringe Verdienste um die Sammlung von Jaina-Handschriften und die Veröffentlichung von Jainatexten und verfaßte auch selbst Werke über die Jainareligion in Gujarati, Hindi und Sanskrit. Obgleich ihm seine eigene Religion über alles ging und er aufs strengste nach den Vorschriften für die Jainamönche lebte, war er doch in hohem Grade tolerant, freisinnig und aufgeklärt. Und er war wohl der erste Jainamönch, der

[1]) Eigentlich „Furtbereiter". Sie heißen so, weil sie durch ihre Lehren den Menschen eine Furt durch den Ozean der Wiedergeburten bereiten.

nicht nur Verständnis für die abendländische Wissenschaft hatte, sondern auch seinen Stolz darein setzte, die Gelehrten des Abendlandes durch Zusendung von Handschriften und Büchern in ihren wissenschaftlichen Arbeiten zu unterstützen. Er stand daher auch mit zahlreichen europäischen Gelehrten, die sich für die Religion der Jainas irgendwie interessierten, in regem Briefwechsel.

Auch ich hatte seit Jahren mit Vijaya Dharma Sūri in Briefverkehr gestanden, und er hatte mir bei der Abfassung meiner „Geschichte der indischen Litteratur", die im II. Band auch die Jainaliteratur behandelt, manche freundliche Dienste erwiesen. Noch im Juli 1922 schrieb er mir aus Shivpuri, daß er krank gewesen sei, aber bald wieder gesund zu sein hoffe, und lud mich ein, ihn bald nach meiner Ankunft in Indien, die ich für Oktober geplant hatte, zu besuchen. Aber gerade vor meiner Abreise von Prag, die erst Ende Oktober stattfand, kam die Trauernachricht, daß der große Heilige am 5. September verschieden sei. Und kurz nach meiner Ankunft in Indien erhielt ich eine Einladung von dem Upādhyāya Indravijaya (jetzt Jainācārya Vijaya Indra Sūri), dem Schüler und Nachfolger von Vijaya Dharma Sūri, an den Zeremonien teilzunehmen, die anläßlich der Aufstellung der Statue des Verstorbenen in dem über seiner Asche errichteten Tempel in Shivpuri stattfinden sollten. Die feierliche Aufstellung der Statue des Heiligen sollte am 1. Februar 1923 stattfinden, aber schon am 22. Jänner begannen die einleitenden Zeremonien.

Gerne nahm ich die Einladung an. Bot sie mir doch eine willkommene Gelegenheit, in das religiöse Leben der Jainas einen Einblick zu gewinnen und manches zu sehen, was wohl nur selten einem Europäer zu sehen gegönnt ist.

Shivpuri ist ein kleines Städtchen von etwa 3000 Einwohnern in dem unabhängigen Staate Gwalior, von der Hauptstadt Gwalior nur 30 englische Meilen entfernt. Am Abend des 25. Jänner traf ich in Gwalior ein und wurde am Bahnhof von einer aus drei Jainas bestehenden Deputation empfangen, die mich in das (ganz europäisch eingerichtete) „Grand Hotel" brachte, wo ich übernachtete. Einer der Herren war von Shiv-

puri gekommen, um mich abzuholen. Dieser, ein junger Jurist Namens Nagardas Shah, brachte mich am nächsten Morgen zur Bahn. Es gibt von Gwalior nach Shivpuri nur eine Lokalbahn und einen einzigen Bummelzug, der um 9 Uhr morgens von Gwalior wegfährt und um 5 Uhr nachmittags in Shivpuri eintreffen soll. Es wurde mir aber erzählt, daß er manchmal auch erst um 8 Uhr abends nach Shivpuri kommt. Der Zug bestand fast ganz aus Wagen III. Klasse, nur ein einziges Abteil II. Klasse war vorhanden, in dem man nicht gerade sehr bequem saß. Dennoch ist mir diese Fahrt im Bummelzug in angenehmster Erinnerung geblieben. Es war lustig zu sehen, wie sich in jeder Station die heißen Wagen entleerten und Männer und Frauen im Schatten der Bahnhofsgebäude Kühlung suchten. Die Reisenden schienen alle eine große Familie zu bilden und sich durchaus nicht zu langweilen. Während der Fahrt kamen viele Jainas zu unserem Wagen, da sie gehört hatten, daß ich zur Feier nach Shivpuri fahre, und stellten sich mir vor oder wurden mir vorgestellt, mehrere von ihnen als Verwandte des gefeierten Ācārya Vijaya Dharma Sūri, die auch zu den Zeremonien fuhren. Mir vergingen aber die Stunden der langen Fahrt sehr rasch im anregendsten Gespräch mit einem lieben Mitreisenden. Er hatte die Bhagavadgītā (mit der Übersetzung der Mrs. Annie Besant) bei sich und las abwechselnd in dieser und in einem englischen Buch „Cooperation in Agriculture", bevor wir ins Gespräch kamen, was bald der Fall war. Herr Junki Prasad war kein Gelehrter, sondern ein kleiner Regierungsbeamter in der Abteilung für landwirtschaftliches Genossenschaftswesen. Dieses „cooperation department" sucht die Landwirtschaft und die Lebenshaltung der Bauern dadurch zu heben, daß es den letzteren Kredite gewährt, um sie vor den Wucherern zu schützen. Herr Prasad ist überzeugter Anhänger der „Cooperation", des Systems der Produktions- und Konsumgenossenschaften; nur mit Hilfe dieses Systems, meinte er, könne die fürchterliche Armut in Indien bekämpft werden. Er hält nicht viel von der großen politischen Bewegung im heutigen Indien und bedauert, daß die Energie, die im politischen Kampfe verbraucht werde, nicht lieber auf die Verbesserung der wirtschaftlichen Ver-

hältnisse und vor allem der Erziehung des Volkes verwendet wird. Er klagte darüber, daß die Masse des Volkes nur Sinn für die Äußerlichkeiten und Zeremonien, nicht für die höheren Ideen in der Religion habe. Auf meine Frage, was seiner Ansicht nach die Leute fühlten, wenn sie in Tempeln und vor Bildern ihre Andacht verrichteten, meinte er, daß sie nichts fühlten, sondern glaubten, daß es ihnen materiellen Nutzen bringen werde, wenn sie die vorgeschriebenen Zeremonien ausführten. Er selbst war ein Vaiṣnava, aber offenbar stark von der Theosophie beeinflußt. Den Bilderdienst verwirft er keineswegs und ist überzeugt, daß die Verehrung von Götterbildern zur sittlichen Verbesserung der Menschen beitragen könne. Denn wenn man Götterbilder verehre, so verehre man nur die großen und guten Vorbilder, die in diesen verkörpert seien. Das suchte er mir an dem Beispiele von Kṛṣna klar zu machen, den er als einen Menschen von völliger Selbstlosigkeit schilderte, der nie an sich selbst denkt, sondern alles nur für andere tut. „Gut," meinte ich; „welches Ideal verkörpert aber die Durgā, wenn sie mit blutigen Opfern verehrt wird, und welchen sittlichen Wert hat die Verehrung des Śivalinga?" Darüber sprach er sich nicht aus, sondern begnügte sich damit, vom „Opfer, wie es sein soll" zu reden. Wir sprachen noch viel über Religion und Menschenleben in Indien und in Europa. Und ehe wir es uns versahen, waren wir plötzlich in der Station Shivpuri angelangt. Ja, der Bummelzug war diesmal tatsächlich eine halbe Stunde früher da, als er nach dem Fahrplan verpflichtet war.

Infolge dieser Zugsverfrühung waren die Leute, die mich auf dem Bahnhof begrüßen sollten, noch nicht da. Aber in dem kleinen Städtchen verbreitete sich bald die Nachricht von der Ankunft des Zuges. Nach einer kleinen Weile kamen auch schon zwei Herren von dem Empfangskommitee, um mich zu begrüßen. Sie übernahmen mein Gepäck und meinen Diener, während ich mit meinem Begleiter Nagardas Shah zu dem in nächster Nähe des Bahnhofes befindlichen neu errichteten Tempel, dem Samādhimandira („Gedenktempel"), geführt wurde. Auf dem Wege dahin kamen uns auch schon die Mönche in ihren weißen Mänteln entgegengelaufen, vor

allen der gute Upādhyāya Indravijaya, der mich mit rührendster Herzlichkeit begrüßte, meinen Arm nicht mehr losließ und immer wieder seiner Freude über mein Kommen Ausdruck gab. An dem Orte, wo die Leiche des dahingeschiedenen Jainalehrers verbrannt worden war, war der neue Tempel errichtet worden. Der Maharaja Scindia von Gwalior hatte den Grund und Boden zu dem Zweck gespendet, während ein reicher Sheth (Großkaufmann) aus Agra die Kosten der Errichtung des Tempels und der ganzen Feier bestritt. Der Tempel war beinahe fertig und prangte im Schmuck zahlreicher Fahnen und Fähnchen. Nachdem ich die ganze Tempelanlage genügend besichtigt und bewundert hatte, wurde ich endlich in das Weichbild der Stadt geführt.

Das Städtchen Shivpuri ist keineswegs der Sitz einer großen Jainagemeinde. Es gibt nur etwa ein Dutzend Jainafamilien dort, die ihren Tempel mit anschließendem Upāśraya für die Mönche in der Stadt haben. Der Ācārya Vijaya Dharma Sūri war nur zufällig auf seinen Wanderungen dahingekommen, als er schon schwer krank war, und dort gestorben. Daher wurde der Gedenktempel gerade in Shivpuri errichtet. An der Gedächtnisfeier nahmen aber nicht nur Jainas aus allen Gegenden Indiens teil, sondern auch die Hindus in Shivpuri selbst beteiligten sich an den Zeremonien zu Ehren des Verstorbenen. Die beiden Mitglieder des Empfangskommitees, die mich schon am Bahnhof begrüßt hatten, waren der Arzt, der Vijaya Dharma Sūri während seiner Krankheit behandelt hatte, und ein Forstbeamter, beide Nicht-Jainas, aber beide aufrichtige Verehrer des verstorbenen Mönchs. Sie brachten mich in das Dāk Bungalow,[1]) wo ich als Gast des „Memorial Committee" untergebracht war, und entschuldigten sich immer wieder für jede Unbequemlichkeit, die ich am ersten Tage haben würde. Sie brachten mir auch einen Mann herbei, einen wahren Hünen, und erklärten mit strenger Miene: Dieser Mann dürfe

[1]) Dāk Bungalows sind „öffentliche Rasthäuser", die es überall in Indien gibt, wo nicht, wie in den großen Städten, Hotels vorhanden sind. Sie sind gewöhnlich von der Regierung errichtet, und man zahlt nur eine Kleinigkeit für die Unterbringung. Die Mahlzeiten kann man sich selbst besorgen oder durch die Bediensteten besorgen lassen.

ohne meine Erlaubnis nicht von meiner Türe weichen und müsse jederzeit zu meinem Dienst bereit sein. (Da ich meinen eigenen Diener hatte, war dies eigentlich unnötig. In der Tat hatte ich während meines ganzen Aufenthalts in Shivpuri keine Verwendung für ihn.) Es war schon spät am Abend, als zu meiner Überraschung noch eine Schar von 12 weißgekleideten Männern in mein Zimmer trat. Sie stellten sich mir als Mitglieder des „Shri Jain Svayam Sevak Mandal" aus Bombay vor[1]) und erklärten mit großer Feierlichkeit, daß sie für mein Wohl verantwortlich seien, und daß ich mich, wenn ich irgend etwas brauchte, nur an sie wenden sollte. Sie boten mir auch an, daß einer von ihnen mir „durch die ganzen vierundzwanzig Stunden des Tages" zur Verfügung stehen könnte, wenn ich es wünschte. Das lehnte ich dankend ab, da es wirklich unnötig war.

Am nächsten Morgen führte mich Nagardas Shah zum Upāśraya, dem „Heim" der Mönche in Shivpuri. „Heim" ist eigentlich nicht das richtige Wort, denn die Mönche dürfen ja kein Heim haben. Der Mönch Indravijaya legte auch Gewicht darauf, mir zu erklären, daß die Laien ein Upāśraya nicht für die Mönche, sondern für sich selbst errichten, um einen Ort zu haben, wo sie die Mönche finden können, wenn sie ihrer zur religiösen Unterweisung bedürfen. Immerhin dient das Upāśraya doch auch als „Zufluchtsstätte" (das ist die Bedeutung des Wortes) für die Mönche während der Regenzeit und als Wohn- und Schlafstätte, wenn sie nicht wandern. Das Upāśraya ist ein bescheidenes einstöckiges Gebäude, das an den alten Tempel angrenzt. In einer offenen Veranda saßen die Mönche, Indravijaya unter ihnen, mit Lesen und Beten beschäftigt. Es sind durchaus angenehme, sympathisch aussehende Leute, besonders der eine mit dem grauen Lockenkopf, der einen immer freundlich anlächelt, und ein ganz jugendlicher Bursche. Alle haben sie zerzaustes Haar. Denn die Mönche dürfen sich die Haare nicht schneiden oder rasieren, sondern nur — ausreißen. Englisch sprechen sie nicht, kaum

[1]) Diese waren, wie ich später sah, als freiwillige Festordner bei allen Zeremonien und Veranstaltungen tätig.

daß sie es ein wenig radebrechen. Ihre Sprache ist Gujarati. An die Veranda schließt sich ein Raum an, in dem Bücher und Handschriften aufbewahrt werden. Indravijaya begrüßte mich am Eingang, nachdem ich mich der Schuhe entledigt hatte, freundlichst, stellte mir die anderen Mönche, sämtlich Schüler des verstorbenen Ācārya, vor und führte mich im Upāśraya herum. Auch im ersten Stock ist eine offene Veranda mit angrenzendem Zimmer. Dort sah ich die noch unvollendete Marmorstatue des Ācārya, die im neuen Tempel aufgestellt werden sollte, und eine sehr schöne Broncestatue, die ein italienischer Künstler, ein Onkel von L. P. Tessitori (dem italienischen Gelehrten, der den Ācārya auf seinen Wanderrungen begleitet hatte und in Indien gestorben war), verfertigt und dem Orden geschenkt hatte. Auch ein großes, außerordentlich lebenswahres Bild des großen Mönches, das ein Maler aus Benares gemalt hatte, sah ich dort. Der Maler war noch mit dem Bilde beschäftigt.

Nachdem ich das Upāśraya besichtigt hatte, führte mich Indravijaya in den angrenzenden Tempel. Hier war es mir zum ersten Male gestattet, einen indischen Tempel vollständig zu besichtigen und selbst bis in das Allerheiligste vorzudringen. Ich durfte ja auch während der ganzen Feier an allen Zeremonien teilnehmen. Das verdankte ich dem Freisinn von Vijaya Dharma Sūri, dem seine Jünger getreulich folgen. Sonst verhalten sich die Jainas in Bezug auf die Zulassung von Fremden zu ihren Heiligtümern nicht minder ablehnend als die Hindus.

Um 12 Uhr sollte an diesem Tage die Tīrthakara-Prozession beginnen. Im gedruckten Programm war zwar der Beginn der Prozession für 10 Uhr vormittags angesagt. Aber zwischen 10 Uhr und 12 Uhr ist nach indischen Begriffen von Pünktlichkeit kein wesentlicher Unterschied. Als ich nach 1 Uhr mit Nagardas Shah zum Tempel kam, war die Prozession schon in vollem Gang und bewegte sich gegen den Bazar zu. Unter großem Gepränge und ungeheuerem Jubel wurde das Bild des achten Tīrthakara Candraprabha aus dem alten Tempel in den neuen, den Gedenktempel, getragen und dort verehrt, worauf er wieder in den alten Tempel zurückgebracht wurde.

Er stattete also gewissermaßen dem neuen Tempel einen Besuch ab, wodurch dieser erst zu einer heiligen Stätte wurde. In einem prunkvollen, silbergeschmückten Vimāna[1]) wurde die Statue von vier Männern getragen. In nächster Nähe des Vimāna, sozusagen unter dem Schatten des „Gottes", wie man den Tirthakara schließlich doch nennen kann, gingen die Mönche. Indravijaya nahm mich an seine Seite, und es machte ihm sichtlich Vergnügen, mir alles zu erklären und nebenbei auch manche neugierige Fragen zu stellen (z. B. wie viele Sanskrit-Professoren es in Prag gebe, wie groß meine Familie sei usw.). „Die Mönche sind neugierig," hatte er mir schon Vormittag gesagt. Ich war der einzige Europäer in der Prozession, wie auch bei der ganzen Feier, was naturgemäß einiges Aufsehen machte. Einige Schritte vor dem Gehäuse mit dem Idol wurde ein Baldachin getragen, unter welchem fünf Knaben in reich verzierten Mädchenkleidern Hymnen zu Ehren des Tirthakara sangen und mit Schellen an den Füßen sehr anmutig tanzten. Weniger anmutig war die lärmende Musik von Trommeln, Trompeten und einem Harmonium, das in der Prozession mitgetragen wurde. Immer nach ein paar Minuten machte der Zug Halt, der Baldachin und das Harmonium wurden niedergestellt, ein Teppich ausgebreitet, und die Knaben begannen ihre Lieder und Tänze. Unter den Liedern, die sie sangen, war auch eines, das einer der Mönche auf Vijaya Dharma Sūri verfaßt hatte. Ein hübscher Tanz bestand darin, daß in der Mitte des Baldachins, unter dem die Knaben tanzten, vier Schnüre, zwei grüne und zwei braune, befestigt wurden, worauf jeder der Tänzer das Ende einer Schnur in die Hand nahm; tanzend wurden dann die Schnüre von den Knaben künstlich verschlungen und dann wieder mit einem Rundtanz aufgelöst. Immer nach Absingung einiger Lieder erhob sich ein mächtiges Geschrei in der Prozession: púṇyāham, púṇyāham, prīyantām, prīyantām „Glücklicher Tag! Glücklicher Tag! Freuen sollen sie sich, freuen sollen sie sich!" während von

[1]) So heißen nicht nur die himmlischen Paläste, in denen göttliche Wesen wohnen, sondern auch die prunkvollen Gehäuse, in denen Götterstatuen bei Prozessionen geführt oder getragen werden.

einem Sādhu wohlriechende[1]) Körner über das Idol und über unsere Köpfe geworfen wurden. Wieder folgt ein lautes Geschrei: Jé, Jé, Vijaya Dharma Sūri kī jé jé, „Sieg Sieg dem Vijaya Dharma Sūri, Sieg, Sieg!" Dann wurde der Teppich wieder zusammengerollt, wobei die Mönche es sorgfältig vermieden, auf den Teppich zu treten,[2]) und der Zug bewegte sich weiter. Dadurch, daß so oft Halt gemacht wurde, bewegte sich die Prozession so langsam vorwärts, daß der Weg vom alten bis zum neuen Tempel, den man in weniger als zehn Minuten machen kann, volle drei Stunden in Anspruch nahm. Hinter dem Vimāna mit dem Idol zogen die Frauen, drei Nonnen unter ihnen; die Frauen trugen Lichter und sangen ununterbrochen. Während der Zug durch die Straßen zog, standen die Männer im Bazar vor ihren Läden, und die Dächer und Balkone der Häuser, die hier meist einstöckig sind, waren voll von Frauen und Kindern, die vergnügt dem fröhlichen Treiben zusahen.

Endlich, nachdem wir unendliche Mengen roten Staubes geschluckt hatten, langte die Prozession im Gedenktempel an. Die Statue des Tīrthakara wurde auf einen Schrein gestellt und mit dem Śāntisnātra („Besänftigungsbad") verehrt. Reis und andere Körner waren vor der Statue als Gaben vorbereitet und ein wie eine Teekanne aussehendes Gefäß mit gelblichem (mit Safran gefärbtem) Wasser stand davor. Einer der Mönche sang Gebete und Hymnen.[3]) Daneben aber war eine Frau in braunem Sārī als eine Art Zeremonienmeisterin eifrig beschäftigt. Sie ordnete die Reihenfolge der Zeremonien an, trug Opfergeräte hin und her usw. Man sah sie überall und sie schien ziemliches Ansehen zu genießen. Es war eine

[1]) Die Zeremonie heißt daher vāsakṣepa, „das Werfen von Wohlgerüchen".

[2]) Da ein Mönch nur auf der bloßen Erde gehen darf.

[3]) Als eigentliche Priester fungieren die Mönche nicht. Sie betätigen sich nur durch Beten und Singen. Insbesondere dürfen die Mönche nichts mit Feuer und Licht zu tun haben. Daher werden Funktionen, bei denen Lichter verwendet werden, von Laien vollzogen. Die Funktionäre beim Kult sind bezahlte Ministranten, Pūjarīs, auch „Yatis" (nicht als voll anerkannte Mönche) und vor allem Laien, die für Geld die Ehre, beim Gottesdienst mitzuwirken, erkaufen.

Laienschwester, eine Witwe aus Bombay, die eigens zu dem Zweck nach Shivpuri berufen worden war, weil sie in den Zeremonien besonders bewandert ist. Witwen dürfen bei den Jainas ebenso wenig wieder heiraten wie bei den orthodoxen Hindus. Aber sie führen gewöhnlich ein frommes Leben als Laienschwestern. Ihr Erscheinen bei Festen gilt offenbar nicht, wie dies bei den Hindus der Fall ist, als ein böses Omen. Das „Bad" (snātra) bestand darin, daß heiliges Wasser aus der Kanne um die Statue herumgegossen und diese selbst über und über mit Rosenblättern bedeckt wurde.

Plötzlich erhob sich ein großes Geschrei, das sehr weltlich klang und in dem ich nur Zahlen hören konnte. An dem Geschrei beteiligten sich besonders eifrig die Sevakas (die Festordner) und die schon erwähnte Witwe. Auf meine erstaunte Frage, was dies bedeute, erklärte mir Nagardas Shah, daß dies eine Versteigerung sei, bei der um die Ehre oder vielmehr um das religiöse Verdienst, bei der nun folgenden Āratī pūjā[1]) die Pfanne mit den Lichtern schwingen zu dürfen, geboten werde. Man brachte es diesmal nur auf 20 Rupien. Aber mein Begleiter erzählte mir, daß Tags vorher bei einer ähnlichen Versteigerung 150 Rupien hereingebracht wurden. Eine Frau — offenbar eine verheiratete Frau, denn sie war mit einem stattlichen Nasenring geschmückt — hatte die 20 Rupien geboten und durfte nun unter Musik und Gesang die Pfanne mit den Lichtern vor dem Tīrthakara schwingen. Nachher wurde die Pfanne unter den Anwesenden herumgereicht, und jeder, der ein Geldstück hineinwarf, durfte sie vor dem Idol schwingen. Auch ich warf eine Rupie hinein, um dem Tīrthakara meine Verehrung zu bezeigen.

Nachdem dies vorüber war, kehrte die Prozession wieder zum alten Tempel zurück, diesmal in raschem Tempo. Hier angekommen, wurde der heimgekehrte Tīrthakara wieder in feierlicher Weise bewillkommnet, wobei wieder die Witwe und die mit dem Nasenring geschmückte Frau wichtige Funktionen

[1]) Dies ist die gewöhnliche Zeremonie bei der Abendandacht, die darin besteht, daß eine Lampe mit fünf Dochten oder eine Pfanne mit fünf Lichtern vor einem Götterbild hin und her geschwungen wird. Es ist dies eine allgemein indische Zeremonie.

ausübten. Die Witwe sang und rezitierte die Mantras (Gebetformeln) sehr dramatisch, während sie der anderen Frau die sogenannten Pa-unkhanas reichte. Die Pa-unkhanas sind fünf heilige Silbergeräte, von denen jedes in irgendeiner Weise Glück bedeutet, das eine Reichtum an Korn, das andere Reichtum an Kleidern, das dritte Reichtum an Öl — was die beiden anderen bedeuteten, konnte mir mein Begleiter nicht sagen. Dann kam noch die Samputa-Zeremonie: Eine zugedeckte Schale aus Ton wird hin und her geschwungen, dann auf die Erde gestellt, und ein Mann (der diese Ehre bei einer Versteigerung erkauft hat) tritt mit dem Fuße darauf, daß sie in Stücke zerbricht. Damit soll alles drohende Unheil zertreten und vernichtet sein.

Am nächsten Tage fand das Caityavandana („Verehrung des Heiligtums") desselben Tīrthakara Candraprabha statt. Das Caityavandana wird von den Mönchen jeden Tag vollzogen. Aber heute war es besonders feierlich, weil der Tīrthakara eben erst wieder an seinen Platz gestellt worden war. Als ich in den Tempel kam, wurde er eben mit ohrenbetäubendem Geschrei aus den kräftigsten jugendlichen Kehlen „púṇyāham, púṇyāham, prīyantām, prīyantām" begrüßt. Dann setzten sich die Mönche und ich unter ihnen auf die Erde vor dem Altar hin, um den Tīrthakara mit Mantras zu verehren. Wir bekamen jeder eine Handvoll mit Safran gefärbter Reiskörner (akṣata), die wir nach Beendigung der Gebete dem Idol zuwarfen. Dann begann wieder unter großem Lärm die Versteigerung von Ehrenstellen für die nächstfolgenden Zeremonien, wobei die Angebote weit über 100 Rupien hinausgingen. Indravijaya setzte mir nachher auseinander, daß man nicht etwa deshalb versteigere, um Geld hereinzubringen,[1]) sondern die Mitwirkung bei diesen Zeremonien sei ein so großes religiöses Verdienst und eine so große Auszeichnung, daß die Leute darüber streiten würden, und nur um Streit zu verhindern, sei dieser Brauch der Versteigerung eingeführt worden.

[1]) Dieses Geld wurde früher nur für den Gott verwendet, der gerade verehrt wurde. Vijaya Dharma Sūri führte die Reform ein, daß diese Gelder für religiöse Zwecke überhaupt verwendet werden können.

Dazu stimmte es freilich nicht ganz, daß die Veranstalter stets sehr bemüht waren, möglichst hohe Summen durch die Versteigerung zu erreichen. Es kam einmal vor, daß eine Versteigerung am nächsten Tage fortgesetzt wurde, weil die am Vorabend erreichte Summe zu klein schien. Tatsache ist, daß die Jainas größtenteils Kaufleute sind, so daß es nicht zu verwundern ist, daß ein gewisser kaufmännischer Betrieb auch in den Gottesdienst Eingang gefunden hat. Ähnliche Versteigerungen von Funktionen beim Gottesdienst finden ja auch in den Synagogen der Juden statt.[1]) Und bei den Jainas wie bei den Juden werden gottesdienstliche Handlungen auch von Laien vollzogen, während bei den Hindus nur Priester zu solchen Handlungen berechtigt sind. Nach einer der Versteigerungen an einem der nächsten Tage ging ich mit einem Brahmanen aus Calcutta vom Tempel zurück. Dieser sprach sich mit ziemlicher Verachtung über diese Sitte aus. Bei den Hindusekten, sagte er, habe Geld mit der Religion nichts zu tun, und heilige Handlungen werden, wie es sich gehöre, nur von Priestern vollzogen. Ich erinnerte ihn daran, daß ja diese Priester auch bezahlt werden, — aber das überhörte er.

Am nächstfolgenden Tag (am 29. Jänner) ging Stunden lang im alten Tempel das Śāntisnātra mit der Verehrung des 16. Tirthakara, des Śāntinātha Caturmukha, vor sich. Er heißt Caturmukha, d. h. „Viergesichtig", nicht etwa weil er vier Gesichter hat, sondern weil er die wunderbare Gabe besitzt, den Menschen mit vier Gesichtern zu erscheinen, damit er von allen vier Weltgegenden her Verehrung empfangen und nach allen vier Richtungen predigen könne. (Es ist dies eine der 34 Wundergaben, die jeder Tirthakara besitzt.) Auf dem Altar stand das vergoldete Bild des Tirthakara in prächtigem Schmuck. Vor dem Idol standen Kannen und Becher mit den fünf heiligen Flüssigkeiten (Pancāmṛta: Wasser,

[1]) Auf einen interessanten Parallelismus möchte ich da noch hinweisen. Man bietet sowohl bei den Jainas als auch bei den Juden die Summen nicht in der landläufigen Währung, sondern durch eine konventionelle Umschreibung. Bei den Jainas bietet man so und so viele seers (Kilogramm) Butterschmalz, wobei es sich von selbst versteht, daß damit eine bestimmte Summe Geldes gemeint ist.

Milch, saurer Milch, zerlassener Butter und Zuckerwasser,[1]) ferner eine Reihe von 14 Silbergeräten, die wie Kinderspielzeug aussahen, Figuren, die an die 14 Träume des Mahāvīra erinnern sollten. Wie jede Mutter eines großen Mannes, hatte nämlich auch die Mutter des Mahāvīra, des Begründers der Jainareligion, glückbedeutende Träume, und zwar gleich 14 solcher Träume. Sie träumte von einem weißen Elefanten, einem weißen Stier, einem weißen Löwen, der auf einem Lotus ruhenden Glücksgöttin Śrī, einem Blumenkranz, dem Mond, der Sonne, einer Fahne, einem goldenen Wasserkrug, einem Lotusteich, dem Milchozean, einem Götterpalast (Vimāna), einer mit Edelsteinen bis hinauf gefüllten Vase von der Größe des Meruberges und einem rauchlosen Feuer. Diese 14 Dinge waren in den Silbergeräten dargestellt. Ferner waren auf zwei langen Bänken vor dem Altar nicht weniger als 27 große Schüsseln mit Opfergaben (Früchten, Gebäck u. dergl.) ausgebreitet. Bevor die Zeremonie begann, stieg ein Yati auf das Dach des Tempels, um mit allerlei Mantras die Götter zum Feste einzuladen. Zunächst fand wieder eine Versteigerung statt, wer die Ehre haben sollte, die Lichter zu halten und die Wedel (Chowri) vor dem Tīrthakara zu schwingen, um ihm zu fächeln. Ein Vater erkaufte die Ehre des Wedelschwingens für seinen kleinen Sohn. Es schien mir, daß der Stolz des Vaters größer war, als die Freude des kleinen Jungen, der nun Stunden lang den Gott fächeln mußte. Dann wurde jede der 27 Schüsseln ausgeboten und durch die Versteigerung zur Opferdarbringung verteilt. Mantras wurden gesungen, lautes Geschrei erhob sich, Trompeten, Handtrommeln und Harmonium ertönten, während das Idol „gebadet" und in Rosenblätter eingehüllt wurde. Dieselben Zeremonien wiederholten sich, da 27 Gefäße mit Opferspenden dargebracht wurden, siebenundzwanzigmal, jedesmal mit der Rezitation des folgenden Gebetes durch einen der Mönche beginnend:

„Om! Verehrung dem ehrwürdigen höchsten Herrn, dem

[1]) Dieses vertritt die Stelle des Honigs, der bei den Hindus das fünfte des „fünffachen Nektars" ist. Der Honig ist bei den Jainas verpönt, da er in Indien nur durch Schädigung von Lebewesen (der Bienen und ihrer Eier) gewonnen wird.

viergesichtigen Oberherrn, dem von den Weltgegenden-Genien (d. h. in allen Weltgegenden) verehrten Gott über allen Göttern! In diesem Jambūdvīpa Bhāratavarṣa (d. h. in diesem Kontinent Indien) im Mālavalande in der Stadt Śivapūrī im Tempel des erhabenen Cintāmani Pārśvanātha beim Feste des Śāntisnātra im Reiche des Vijaya Dharma Sūri, in Gegenwart des Upādhyāya Śrī Indravijaya und der anderen Munis (Asketen), schaffe, o schaffe Gedeihen, Wachstum und Wohlfahrt der viergliedrigen Gemeinde,[1]) welche das Śāntisnātra veranstaltet und veranstalten läßt!"

Man kann nicht sagen, daß bei diesen viele Stunden lang wiederholten Zeremonien große Andacht herrschte. Nur auf wenigen Gesichtern konnte man etwas wie eine ernste, andachtsvolle Stimmung sehen, so bei einigen Frauen und bei dem reichen Sheth aus Agra, der zum größten Teil die beträchtlichen Kosten der ganzen Feier bestritt. Die meisten der Anwesenden schienen sich ganz gut zu unterhalten; sie saßen auch nicht fortwährend da, sondern es war ein beständiges Kommen und Gehen. Die ganze Feier machte (ebenso wie die Tīrthakara-Prozession) den Eindruck eines heiteren, frohen Festes. Man sah auch eine große Menge von Mangalas (Dinge von glücklicher Vorbedeutung): So legten die Funktionäre vor dem Vollzug der Zeremonien Armbänder, bestehend aus einem Wollfaden mit 3—4 Nüssen, um das Armgelenk; und überall sah man Svastikas (Hakenkreuze). Die Speisen von den 27 Schüsseln wurden nach der Zeremonie an brave arme Leute, und zwar Nicht-Jainas, verteilt.

Die Feier währte wohl den ganzen Tag. Ich hielt es allerdings nur zwei Stunden aus, besonders da mir das Sitzen mit untergeschlagenen Beinen auf den Steinfliesen mit der Zeit doch unbequem wurde. Auf dem Heimweg vom Tempel lernte ich einen jungen Burschen kennen, von dem man mir sagte, daß er die Absicht habe, Mönch zu werden. Ich fragte ihn, was ihn dazu veranlasse. Er antwortete, daß das Leben keinen Wert habe und es besser sei, das weltliche Leben aufzugeben, als daß es uns aufgibt.

[1]) D. h. der aus Mönchen, Nonnen, Laienbrüdern und Laienschwestern bestehenden Gemeinde der Jainas.

Da ich doch nicht meine ganze Zeit nur der Verehrung der Tīrthakaras widmen wollte, hatten wir mit dem Arzt und dem Forstmeister für den Nachmittag einen Ausflug im Automobil verabredet. Wir fuhren in einen schönen, ausgedehnten Wald, wie ich ihn bisher in Indien noch nicht gesehen hatte. Unser Weg führte uns an der Sipriquelle vorbei. Das ist eine hübsch in einer Grotte gelegene Quelle mit reinem, klarem Wasser, das in ganz Indien bekannt ist. Oberhalb der Quelle ist eine Sodawassererzeugung mit diesem Wasser. Es war ursprünglich eine natürliche Quelle. Der Maharaja hatte aber ein Marmorbassin anlegen lassen und die Quelle selbst in drei Abflüsse geteilt, so daß jetzt das herrliche Wasser aus drei Ochsenmäulern herausströmt. Ich wußte nicht, warum wir uns die Schuhe ausziehen mußten, bevor wir zur Quelle hinabstiegen. Als wir unten waren, bemerkte ich erst, daß über dem Quell ein kleiner Ganeśa angebracht war, vor dem wir natürlich nicht mit Schuhen erscheinen durften. Im Weiterfahren bemerkte ich unter einem Baum einen Stein mit einem großen blutroten Kleks, wie es schien. Der Forstmeister sagte mir, daß dies ein Bild des „Mahāvi" (mahākapi), des „großen Affen" sei, wie Rāmas berühmter Freund Hanumat hier genannt wird.

Mitten im Walde kamen wir zu einer wunderschön gelegenen Grotte mit einem Wasserfall und einem, allerdings ganz modernen, Felsentempel, dem Madireśvara-Mandira. Der Tempel war erst zehn Jahre alt und — elektrisch beleuchtet. Das war allerdings nicht stilgemäß. Es war aber auch ein älterer Tempel aus Marmor da, und rings über die Grotte zerstreut lagen Bruchstücke von sehr alten Statuen herum, die beweisen, daß in dieser Felsengrotte schon in alter Zeit ein Tempel gestanden haben muß. Oberhalb des Wasserfalls, der mit einer elektrischen Beleuchtungsanlage versehen ist, befindet sich ein hübsches Landhäuschen. Hierher pflegt der Maharaja von Gwalior am Śivarātrīfest (Fest der Śiva-Nacht im Februar) zu kommen. Auch wenn er zum Sommeraufenthalt nach Shivpuri kommt und mehrere Monate dort verbringt, fährt er jeden Montag (dieser Tag ist dem Śiva heilig) hierher. In der Regenzeit soll es hier viele Tiger und Schlangen geben.

Wir machten eine Runde durch den Wald und kamen

schließlich zu einem großen künstlichen Teich mit Stauvorrichtung und Wasseranlagen, einem Boating club house und Hausbooten, durch die man sich plötzlich nach Europa versetzt glaubte. In den Hausbooten des Maharaja sah ich elegante Salons, Speisezimmer und Schlafgemächer, die mit dem raffiniertesten, englischen Komfort ausgestattet waren. In der Abenddämmerung machten wir in einem königlichen Motorboot eine Rundfahrt auf dem Teiche.

Im Mondschein fuhren wir zurück und besichtigten noch das prächtige Chattri,[1]) das der Maharaja hier zu Ehren seiner in Shivpuri während eines Sommeraufenthaltes verstorbenen Mutter hatte errichten lassen. In der Vorhalle des stattlichen Tempels trafen wir einige heimische Musiker, die zu ihren Instrumenten fromme Lieder sangen. Als wir in den Tempel selbst eintraten, in dem eine ungemein lebenswahre Statue der Königin-Mutter aufgestellt ist, fand eben die Āratī-Zeremonie statt, die von einem Priester in Begleitung von zwei weiblichen Assistenten vollzogen wurde. Da die Gottheit des Tempels (die verstorbene Königin-Mutter war jetzt ebenso eine Gottheit, wie der dahingeschiedene Mönch in dem Jainatempel) eine Frau war, mußte sie auch weibliche Bedienung haben. Um den Haupttempel herum dehnen sich weitläufige Höfe und Gärten aus, in denen sich noch einige kleinere Tempel befinden: in der Mitte des Hofes ein Śivatempel mit einem Linga; rechts und links davon ein Tempel mit einer farbenprächtigen Gruppe von Statuen des Rāma, der Sītā und des Lakṣmana, gegenüber ein herrlich bemaltes Bild des Hanumat; und ein anderer Tempel mit Bildern von Kṛṣṇa und seiner Geliebten Rādhā. Mit dem Bau dieser ganzen großartigen Tempelanlage war erst drei Jahre zuvor begonnen worden.

Während des Ausfluges hatte ich Gelegenheit, mit dem Doktor viel über Religion zu sprechen. Er ist ein frommer Hindu, aber nichts destoweniger ein großer Verehrer des Jainācārya und nahm auch an der Verehrung im Tempel wie ein Jaina-Laie teil. Gleich den Jainas ist er auch ein strenger Vege-

---

[1]) Spr. Tschattri. So nennt man jede Art von Gebäuden, die zum Andenken an einen Verstorbenen errichtet werden.

tarier, dem das Gebot der Ahiṃsā als höchstes Sittengebot gilt. Seiner Meinung nach, sagte er, müßte jeder Arzt, welcher Religion oder Rasse er auch angehören mag, vom Fleischgenusse angewidert sein, sobald er nur einmal eine Sektion mit angesehen habe. Als frommer Hindu sieht er auch in der Verehrung von Götterbildern nur Gutes, da uns die Bilder an die großen Seher (Ṛṣis) der Vorzeit erinnern, die uns als Vorbilder dienen sollen. Ich fragte ihn, ob auch die Bilder der grausamen, blutige Opfer heischenden Göttin Kālī an nachahmungswerte Vorbilder erinnern sollen. Darauf erwiderte er: Die Tieropfer beruhen nur auf einer Fälschung. Sie seien von den Fleischfressern erfunden worden, um eine Entschuldigung für ihr eigenes Fleischessen zu haben. Kālī sei die gute Mutter, alle Wesen seien ihre Kinder; sie könne unmöglich wünschen, daß man ihre eigenen Kinder töte. Ich meinte, daß sich die Sache doch historisch anders verhielte, da schon im Veda Tieropfer vorgeschrieben seien, und daß die Menschen erst auf höherer Stufe der Zivilisation von den Tieropfern abgekommen seien. Für solche historische Erwägungen hatte er gar kein Verständnis. Er glaubte vielmehr an die Erklärungen und Deutungen, die ihm ein Pandit, ein sehr gelehrter Brahmane, gegeben hatte. Dieser schien seine Autorität zu sein, wenn er mir erklärte: Jene im Veda gelehrten Opfer wurden von heiligen Männern (Ṛṣis) dargebracht, welche die Tiere zwar töteten, sie aber nachher wieder lebendig machten. Nur diejenigen, welche auch erschaffen können, dürfen töten. Zum Beweise dafür, daß die Religion unmöglich Tieropfer verlangen könne und deren Einführung nur in die Religion hineingefälscht worden sei, wies er auf die bekannte Regel hin, daß man den Göttern nur Dinge als Opfer darbringen dürfe, die vollkommen (akhaṇḍa) sind; eine Blume z. B., an der man schon gerochen hat oder deren Stengel gebrochen ist, darf nicht geopfert werden. Wie ist es denkbar, meinte er, daß ein geschlachtetes, zerstückeltes Tier den Göttern als Opfer erwünscht sei? Übrigens, meinte er, der Pandit würde mir das alles besser erklären. Er wollte mich mit ihm bekannt machen. Es kam aber nicht dazu, da der Pandit, wie der Doktor mir einige Tage später sagte, zu menschenscheu war. Vielleicht war es nur Europäerscheu.

Am darauf folgenden Tage war eine kleine Pause in den Zeremonien, wenigstens für die Laien und jedenfalls für mich. Am Morgen besuchte mich der Upādhyāya Indravijaya in meinem Bungalow. Er brachte mir ein Buch als Geschenk. Dazu bemerkte er: Die Jainamönche können eigentlich nichts schenken, da sie nichts besitzen. Aber sie sind eine Art von Maklern, die das Geschenk eines Laien vermitteln. Mein Zimmer war mit Matten bedeckt. Da ein Mönch nur auf die bloße Erde treten darf, entfernten die Begleiter des Mönches erst sorgfältig die Matten vom Fußboden, bevor Indravijaya eintreten konnte. Als er ins Zimmer trat, fiel sein Auge auf das Fenster, wo mein Diener unglücklicherweise ein gekochtes Ei hingelegt hatte. Kaum hatte er das Ei erblickt, als er fluchtartig das Zimmer verließ. Denn ein Ei ist für den frommen Jaina ein lebendes Wesen, und ein zum Essen zubereitetes Ei ist für ihn ein ebenso schrecklicher Anblick, wie etwa ein geschlachtetes Tier. Wir unterhielten uns dann auf der Veranda vor dem Hause. Im Dāk Bungalow gab es entsetzlich viele Fliegen, die einem jede Mahlzeit verleideten und die Ruhe störten. Ich sagte zu Indravijaya, daß es schwer sei, diesen Fliegen gegenüber das Gebot der Ahiṃsā zu befolgen. Darauf erwiderte der Mönch: „Es ist eine bekannte Tatsache, daß das Ungeziefer sich umso mehr vermehrt, je mehr man davon tötet."

Ich fragte dann den Mönch, ob die Tīrthakaras „Götter" seien, und was wohl die Leute bei ihrer Verehrung dächten. Er antwortete: Die Welt ist nach dem Glauben der Jainas ohne Anfang (anādi). Es gibt daher keine schaffenden Götter, sondern nur den Kreislauf der Wiedergeburten (Saṃsāra) und die Erlösung (Mukti). Im Zustand der Mukti ist aber der Siddha, d. h. der Vollendete, und dieser kann als eine Art Gottheit angesehen werden, obgleich er mit menschlichen Handlungen nichts zu tun hat, da er völlig leidenschaftslos ist. In Wirklichkeit sind die Tīrthakaras nur Ideale, die Mukti erreicht haben, und die man verehrt, um auch Mukti zu erlangen. Man verehrt natürlich nicht die Bilder aus Stein oder Metall, sondern die Ideale, die sie verkörpern. Allerdings gab er zu, daß es ungebildete Leute gebe, die das nicht verstehen und die Götterbilder als solche verehren. Es war mir aufgefallen, daß

die ganze Erinnerungsfeier an den dahingeschiedenen Jainalehrer samt allen mit ihr verknüpften Zeremonien als eine Art Freudenfest gefeiert wurde. Ich drückte meine Verwunderung darüber aus. Indravijaya erklärte mir, daß die Freude, mit der das Fest und die Zeremonien begangen werden, nur eine Form der Bhakti, der liebevollen Hingabe, sei.

An demselben Morgen hatte ich auch den lieben Besuch von Junki Prasad, meinem Reisegefährten auf der Fahrt von Gwalior nach Shivpuri. Ich hatte ein interessantes und wahrhaft erhebendes Gespräch mit ihm. Auf der Fahrt hatte ich mit ihm auch von dem großen Elend in Deutschland gesprochen — es war die Zeit der Inflation. Heute sagte er mir, daß ihm das, was ich ihm erzählt hatte, sehr zu Herzen gegangen sei und ihn viel beschäftigt habe; denn obwohl er nie in Europa gewesen ist, fühle er sich ebenso sehr als Europäer wie als Inder. Er habe darüber nachgedacht und meinte, ob nicht auch Deutschland — trotz der Geldentwertung — auf dem Wege der „Cooperation" zu helfen sei. Wenn sich eine Anzahl von Dörfern als Produktions- und Konsumgenossenschaften zusammentäten, könnten sie Nahrungsmittel und andere Güter austauschen, ohne des Geldes zu bedürfen. Ich erklärte ihm, daß in Deutschland die Verhältnisse doch verwickelter seien, da die Völker Europas alle aufeinander angewiesen seien. „Cooperation" zwischen Dörfern würde da nicht viel helfen. Was Europa retten könne, sei nur eine Kooperation zwischen den Nationen. Auf der Rückfahrt von Shivpuri nach Gwalior hatte ich wieder die Freude, mit Junki Prasad zu fahren. Da erklärte er mir, wieso er sich „als Europäer" fühle. Geradezu überzeugend setzte er mir da auseinander, wie er durch den festen Glauben an die Seelenwanderung zur allgemeinen Menschenliebe geführt worden sei. „Das ist ja ganz natürlich," sagte er; „ich kann ja gar nicht wissen, ob ich nicht in meiner nächsten Wiedergeburt irgendwo in Deutschland oder Holland oder Italien wiedergeboren werde. Vielleicht werde ich in meiner nächsten Geburt als Ihr Sohn wiedergeboren. Ich weiß ja auch nicht, wo ich in meinem früheren Dasein gelebt habe. So ist es ganz selbstverständlich, daß ich Menschen aller Rassen und aller Völker gleich liebe." Er sagte das alles ohne jede

Pose und ohne jedes Pathos in so schlichter Weise, daß man nicht einen Augenblick zweifeln konnte, daß er das alles fühlte, da ihm diese Lebensauffassung tatsächlich in Fleisch und Blut übergegangen war.

Wenige Schritte von meinem Dāk Bungalow befand sich die Schule. Der Direktor kam und lud mich ein, seine Schule zu besuchen. Er führte mich durch alle Klassen und ließ einige der Jungen ihre Kenntnisse im Englischen zum besten geben. Die Knaben im vorgeschrittenen Kurs lasen ein entsetzliches Englisch. Hingegen machten die kleinen ABC-Schützen ihre Sache ganz gut. In einer höheren Klasse wurde auch „Landwirtschaft" unterrichtet. Ich fragte, wie das geschehe, und war sehr erstaunt zu hören, daß hier auf dem Lande die ganze „Landwirtschaft" nur aus Büchern gelernt werde. Von Botanik und Zoologie lernten die Kinder überhaupt nichts. Für Physik und Chemie war nur ein winziger Apparat vorhanden. Der Direktor bemerkte, daß die Regierung eine Schulreform beabsichtige, und ersuchte mich, meine Ausstellungen und Vorschläge zur Verbesserung in ein Buch einzutragen, was ich denn auch gerne tat.

Am Nachmittag gingen wir zum Gedenktempel, um dem „Gottesdienst", wenn man die Pūjā so nennen kann, beizuwohnen. Es wurde gebetet, gesungen und Musik gemacht. Aber noch mehr unterhielt man sich. Auch gab es wieder eine Auktion für die Ehrenstellen bei der Prozession des nächsten Tages.

Interessanter war die Bhāvanā, die Abendandacht, die zwischen 8 und 10 Uhr in der großen offenen Halle vor dem neuen Tempel stattfand. Sie bestand hauptsächlich im Singen von Liedern und in der Aufführung von Tänzen durch dieselben Knaben in Mädchenkleidern, die auch bei der Prozession getanzt hatten. Die Tänze waren zum Teil sehr anmutig. Eines der Lieder, das gesungen wurde, erzählte die Geschichte von dem Tīrthakara Neminātha: Dieser sollte die schöne Rājīmatī, die Tochter eines mächtigen Königs, heiraten. Er zog mit großem Gefolge aus, um seine Braut abzuholen. Da sah er auf dem Wege zahlreiche Tiere in Käfigen und Ställen; und als er fragte, was diese da sollten, erfuhr er, daß alle diese

Tiere bestimmt seien, zum Hochzeitsmahle geschlachtet zu werden. Da ward er tief ergriffen und erschreckt. Anstatt Hochzeit zu feiern, zog er sich in die Einsamkeit zurück, übte Askese und gelangte als Mönch zur höchsten Stufe der Heiligkeit. Dem Beispiel des Bräutigams folgte auch die Prinzessin Rājīmatī und wurde Nonne. Diese Legende bildete den Inhalt der Ballade, zu der die Knaben einen hübschen Tanz aufführten. Die Aufführung erinnerte mich an die Yātrās, die ich in Bengalen gesehen hatte. Aus solchen Tanzballaden ist ja das indische Drama hervorgegangen. Die Mönche nahmen an der Bhāvanā nicht teil, denn sie dürfen bei künstlichem Licht nicht erscheinen. Sobald es dunkel wurde, zogen sie sich in die abseits vom Tempel errichtete Dharmaśālā („Religionshalle") zurück, wo sie diesmal ihre Schlafstätten hatten. Sonst schlafen sie in den Verandas des Upāśraya.

Am nächsten Tag — es war der 31. Jänner — war ich am Vormittag im Upāśraya und fand die Mönche und Laien eifrigst beschäftigt mit den Vorbereitungen zur großen Prozession, die Nachmittags stattfinden sollte. Diese Prozession sollte eigentlich der Glanzpunkt des ganzen Festes sein, denn in ihr wurde die Statue des „Gott" gewordenen Ācārya Vijaya Dharma Sūri von dem Upāśraya in den neuen Tempel übertragen. Wieder zog ich an der Seite der Mönche viele Stunden lang durch den roten Staub. Die Statue war zu groß und hatte in dem prächtig geschmückten Vimāna nicht Platz. Man stellte daher in dem Vimāna eine Photographie des Heiligen auf, während die Statue selbst hinter dem Vimāna unter einem entsprechend großen Thronhimmel auf einem Gerüst getragen wurde. Im übrigen unterschied sich die Prozession kaum von der Tīrthakara-Prozession, die ich einige Tage vorher mitgemacht hatte. Nur hörte man diesmal nach dem Absingen der Lieder und den Tänzen der Knaben immer wieder die lauten Jubelrufe: „Vijaya Dharma Sūri Mahārāja kī jé," „Sieg dem Großkönig Vijaya Dharma Sūri!" Es dauerte diesmal vier Stunden, bevor wir den neuen Tempel erreichten. Als die Statue angelangt war, stellte man sie zunächst in der offenen Halle vor dem Tempel auf, wo sie photographiert wurde. Indravijaya legte Gewicht darauf, daß auch er selbst mit mir photographiert

werde. Dann begannen wieder genau dieselben Zeremonien, wie sie auch beim Besuch des Tirthakara stattgefunden hatten.

Nun war die Statue zwar im neuen Tempel, aber die feierliche Aufstellung fand erst am nächsten Tag, am 1. Februar, statt. Vormittags besuchte mich Indravijaya und zeigte mir einige Münzen, die er in der Hand hielt. Ich war etwas verwundert, da ja die Mönche mit Geld nichts zu schaffen haben dürfen. Aber er erklärte mir sofort den Sachverhalt: Es war kein Geld, für das man etwas kaufen konnte, sondern es waren schöne alte Münzen aus der Zeit der Mauryas (Herrscher des 4. und 3. Jahrhunderts vor Christi) und der Guptas (Könige im 4. und 5. Jahrh. n. Chr.). Es ist eine allgemein indische Sitte, unter einer Statue, die im Tempel neu aufgestellt wird, in einem zu diesem Zweck hergerichteten Hohlraum unter dem Bilde Münzen niederzulegen. Vijaya Dharma Sūri hatte numismatische Interessen und war ein Freund von alten Münzen. Daher sollten diese Maurya- und Gupta-Münzen auch unter die Statue kommen. Bei der Aufstellungsfeier selbst legte dann auch jeder der Anwesenden gewöhnliche Münzen von heute hin, die alle unter die Statue kamen. (Wenn in einigen hundert Jahren ein künftiger Altertumsforscher die Münzen unter dem Standbild des Vijaya Dharma Sūri finden sollte, wird er sich den Kopf darüber zerbrechen, wieso Münzen aus dem 20. Jahrhundert n. Chr. zusammen mit Münzen aus dem 4. Jahrh. v. Chr. und dem 4. Jahrh. n. Chr. dahin kämen.)

Pünktlich für 11 Uhr war die Pratiṣṭhā-Zeremonie d. h. die feierliche Aufstellung der Statue, angesagt. Die Feier begann daher auch richtig schon um 12 Uhr. Aber zuerst mußten wir uns noch eine lange Versteigerung anhören: sie ging um die Ehre, wer die Fahne auf dem neuen Tempel aufstecken sollte. Es wurden diesmal 400 Rupien erreicht. Endlich begann die eigentliche Zeremonie. Mit lautem Geschrei „Vijaya Dharma Suri Mahārāja ki jey“ wurde die Statue auf ihren Platz gestellt, wo sie von nun an im Tempel ständige Verehrung genießen sollte. Durch heilige Sprüche (Mantras) wurde der Heilige oder der „Gott“, der er nun war, aufgefordert, herabzusteigen, sich hier niederzulassen und hier zu verweilen. Die Aufforderung, herabzusteigen (Āhvāna) ge-

schah mit dem Mantra: oṃ hrīṃ śrīṃ śrī Vijayadharmasūrigurudevate atra avatara avatara avatara, „Om, hrīm, śrīm,[1]) erhabener zur Gottheit gewordener Lehrer Vijaya Dharma Sūri, steige hier herab, steige herab, steige herab!" Dann folgte die Aufstellung (Pratiṣṭhāpana) mit dem Mantra: Oṃ hrīṃ śrīṃ śrī Vijayadharmasūrigurudevate atra tiṣṭha tiṣṭha svāhā, „Om, hrīm, śrīm, erhabener zur Gottheit gewordener Lehrer Vijaya Dharma Sūri, bleibe hier, bleibe, Heil!" Zum Schluß die Aufforderung, gegenwärtig zu sein (Sannidhikaraṇa) mit dem Mantra: Oṃ hrīṃ śrīṃ śrī Vijayadharmasūrigurudevate atra mama sannihito bhava, „Om, hrīm, śrīm, erhabener zur Gottheit gewordener Lehrer Vijaya Dharma Sūri, sei mir gegenwärtig!" Unmittelbar darauf folgte „die achtfache Verehrung" (aṣṭaprakārī pūjā), nämlich mit Wasser, Sandel, Blumen, Weihrauch, Lichtern, Reiskörnern, süßer Speise und Früchten. Zum Schluß warfen wir alle dem neuen Gott Blumenblätter zu.

Nachdem die Männer ihre Verehrung beendet hatten, wurden auch die Frauen zur Pūjā zugelassen. Die starke Beteiligung der Frauen bei den Zeremonien war mir von Anfang an aufgefallen. Insbesondere sah man ziemlich viele, durch ihre braunen Sārīs und den Mangel an Schmuck erkennbare Witwen. Es waren Frauen aus allen Gegenden Indiens anwesend, auch aus solchen, wo noch die Sitte des Purdah[2]) herrscht. Daß es aber damit nicht gar zu streng genommen wird, davon konnte ich mich öfters und auch jetzt überzeugen. Als nämlich die Frauen daran kamen, den neuen Gott zu verehren, wurde ein rotes Tuch ausgespannt, das die Frauen vor dem Anblick der Männer bewahren sollte. Aber die Absonderung war nur eine ganz oberflächliche. Die Frauen waren keineswegs ganz unsichtbar, abgesehen davon, daß sie vor und nach der Pūjā fortwährend hin und hergingen.

Die religiösen Zeremonien waren nun vorüber, und es

---

[1]) Das sind mystische heilige Silben.

[2]) Purdah heißt „Vorhang", insbesondere der Vorhang, hinter welchem die Frauen von den Männern getrennt sein müssen. Daher bezeichnet man auch die Sitte der Abtrennung der Frauen von den Männern mit dem Ausdruck „Purdah".

folgte eine große Versammlung in der offenen Halle vor dem Tempel, wobei zahlreiche Reden in Sanskrit, Hindi, Hindustani, Gujarati und Englisch gehalten wurden. Als erster Redner sprach ein echter Vānaprastha, ein brahmanischer Waldeinsiedler, der gekommen war, dem großen Jaina-Heiligen seine Verehrung zu beweisen. Mit einer Bewunderung, die ich nicht teilen konnte, hatte man mir von ihm erzählt, daß er seit vierzig Jahren nicht gebadet habe. Es sprach auch einer der Mönche, der Parse Mr. Nariman aus Bombay, der Staatsminister Kibe aus Indore, Professor Harisatya Bhattacharya aus Calcutta und viele andere. Ich sprach im Namen der europäischen Gelehrten.

Die große Teilnahme von Nicht-Jainas an den Feierlichkeiten war ungemein interessant. Bei den Prozessionen und Zeremonien sah ich wiederholt einen Hindu Yogin, der mit Vijaya Dharma Sūri befreundet gewesen war. Indravijaya hatte, wie es schien, alle seine Verwandten eingeladen, Frauen und Männer aus dem Punjab, die durchaus keine Jainas waren. Zur Ehrenversammlung waren Hindus aus den verschiedensten Gegenden Indiens erschienen. Vijaya Dharma Sūri war gewiß eine Persönlichkeit gewesen, die nicht nur auf seine Glaubensgenossen, sondern auch auf Angehörige anderer Religionen und Sekten einen starken Eindruck machte.

Am Abend nach der Hauptfeier versammelte man sich noch einmal zur Bhāvanā in der Halle vor dem neuen Tempel. Es war eine wunderbare Vollmondnacht, wie man sie nur in Indien erleben kann. Bis um die Mitternacht wurde heut gesungen, getanzt und rezitiert. Die Mönche schliefen wieder in der Dharmaśālā gegenüber dem Tempel. Ich war hauptsächlich gekommen, um dem Upādhyāya Indravijaya noch einmal die Hand zu drücken. Indravijaya kam heraus, heiter und vergnügt wie immer. Es ist merkwürdig, wie glücklich und stillvergnügt diese Mönche sind trotz des harten Lebens, das sie führen. Er fragte mich: „Wie viele Mahlzeiten haben Sie heute schon gehabt?" Ich mußte beschämt gestehen, daß es deren vier waren, worauf er mir — nicht ohne ein gewisses unschuldiges Vergnügen, Stolz möchte ich es kaum nennen — erzählte, daß er seit 36 Stunden nichts gegessen habe. Denn

die Mönche fasteten zu Ehren ihres Ācārya. Neugierig wie immer, fragte er, wie viel Gehalt ich monatlich habe, wie viel ich davon brauchte, und dergleichen mehr. Dann fragte er, ob ich an Wiedergeburt und ob ich an eine Seele glaube. Ich mußte verneinen. Daß man nicht an Wiedergeburt glaube, konnte er sich gar nicht vorstellen. Dann wäre ja die ganze Lehre vom Karman hinfällig und die Menschen würden nicht ihren gebührenden Lohn oder die gerechte Strafe für ihre Taten erlangen. Daß man, wie ich meinte, die Menschen lieben und Gutes tun könne, ohne an sein eigenes Ich zu denken und an seine Seele als ein ewig fortlebendes Ding zu glauben, das schien er nicht zu begreifen. Schließlich fragte er, ob in unserem Lande auch Eltern ihre Kinder und Ehegatten einander liebten, und war sichtlich befriedigt, daß ich diese Frage unbedingt bejahen konnte. Wir hatten lange geplaudert, und endlich nahmen wir herzlichen Abschied. Er zog sich zu seiner harten Ruhestätte zurück. Ich aber wandte mich noch einmal dem wunderbaren Bild in der Halle vor dem Tempel zu.

Da wurde abwechselnd ein frommes Lied zu den unharmonischen Klängen des Harmoniums gesungen, dann tanzten und sangen die Knaben in Mädchenkleidern, dann erhob sich wieder der eine oder der andere, um ein Gedicht zur Verherrlichung des Ācārya zu rezitieren. Ich hatte in all den Tagen, wo ich die vielen Zeremonien mitmachte, oft das Gefühl gehabt, daß in all dem Zeremoniell unendlich viel Formelkram, Äußerlichkeiten, Freude am Gepränge und recht wenig wahres religiöses Empfinden stecke. In welcher Religion ist es denn anders? Aber in dieser wunderbaren Mondscheinnacht war es mir doch ein unendlich rührender Anblick, alle diese guten und frommen Menschen zu sehen, wie sie dem großen Lehrer, dem ins Nirvāna eingegangenen Mönch, ihre Verehrung darbrachten. Alle diese Menschen, die in der Welt lebten, die meisten von ihnen als Kaufleute, Händler u. dergl., vereinigten sich doch hier in der Verehrung eines Mannes, der mit irdischen Gütern nichts zu tun haben wollte, sondern das schwere Leben eines wandernden Mönches auf sich genommen hatte, um das zu lehren und zu predigen, was er für die höchste Wahrheit und Weisheit hielt.

Noch einen Blick werfe ich auf den Knaben, der eben dem Gott gewordenen Vijaya Dharma Sūri mit anmutigen Schritten einen Tanz vorführt, und in tiefer Ergriffenheit gehe ich im hellen Mondschein heimwärts.

Um 7 Uhr morgens ging mein Zug ab. Die Gäste im Dāk Bungalow, das mich beherbergte, kamen schon um ½7 zu meiner Türe, um mir das Geleite zum Bahnhof zu geben. Alle möglichen Leute kamen noch zum Zug, zuletzt der Forstmeister mit einem Diener, der auf drei Metallschüsseln einige kleine Abschiedsgeschenke für mich brachte, natürlich auch eine Kokosnuß. Kokosnüsse bedeuten Glück. Bei jeder Festlichkeit mußte ich mir eine mitnehmen. Auf einer der Schüsseln stand ein Gefäß mit Reiswasser und Sandelpasta. Und bevor der Bummelzug sich in Bewegung setzte, bestrich mir der Forstmeister die ganze Stirne mit der roten Pasta und klebte einige Reiskörner darauf. Auch das sollte Glück bedeuten. Im letzten Augenblick kam noch der gute Mönch Indravijaya gelaufen. Mit vielen Namaskāras und unter den Segenswünschen meiner Freunde, die mir „śivās te panthānaḥ" („glücklich seien deine Pfade") zuriefen, schied ich tief gerührt von den lieben, guten Menschen, die ich hier wie überall in Indien gefunden hatte.

Die Rückfahrt von Shivpuri nach Gwalior in dem einzigen, mit Gepäck überladenen Abteil II. Klasse war nicht gerade bequem. Angenehmerweise hatte ich wenigstens auf der Hälfte des Weges wieder den Junki Prasad als lieben Reisegefährten. Da ich schon am frühen Nachmittag in Gwalior war, benützte ich die Gelegenheit, um mir noch das Fort, die berühmte Festung, anzusehen. Ich nahm ein Tonga und fuhr um die gewaltige Felsenburg herum. Die Felsen sind ringsum mit Götterbildern bedeckt, und es ist erstaunlich, wie an den unwegsamsten Stellen, wo man glauben möchte, daß unmöglich ein menschlicher Fuß hintreten kann, Reliefs und ganze Tempel aus dem Felsen gehauen sind. Vor einem Tore ließ ich den Wagen warten und durchwanderte das ganze Fort mit seinen erstaunlichen Bauwerken, bewunderte die beiden Sāsbāhu-Tempel, die auf einem Felsenvorsprung erbaut sind, und von denen der eine dem Viṣṇu geweihte nach einer Inschrift im Jahre 1092 n. Ch. errichtet wurde. Schließ-

lich kam ich durch eines der vielen Tore der Festung zur Urvāhi-Schlucht, in der eine weite Strecke entlang zahlreiche Reste alter Felsenskulpturen sich aneinander reihen, vor allem aber die in den Fels gemeißelten Kolossalfiguren der Tīrthakaras einen überraschenden Anblick gewähren. Fast unheimlich ragen diese mächtigen, bis 17 Meter hohen Gestalten aus der Schlucht hervor. Diese merkwürdigen Kunstwerke wurden zwischen 1440 und 1473 n. Chr. aufgeführt, wo es in Gwalior ebenso reiche wie kunstsinnige Jainagemeinden gegeben haben muß. Lange stand ich bewundernd vor diesen ragenden Gestalten der von den Jainas verehrten „Sieger" und „Wegbereiter". Aber schließlich hatten mir diese kalten Figuren doch nicht viel zu sagen, und als ich gegen Agra weiter fuhr, hatte ich sie bald vergessen. Unvergeßlich aber blieben und bleiben mir die schönen Tage, die ich bei den freundlichen Mönchen und den frommen Verehrern des großen Jainalehrers Vijaya Dharma Sūri in Shivpuri verbrachte.

Dhyāna und Samādhi im Mongolischen Lamaismus.

Von Professor A. M. Pozdnejev.

(Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von W. A. Unkrig).

In Heilers religionsgeschichtlicher Untersuchung „Die buddhistische Versenkung" (München 1918) lesen wir auf Seite 3 folgenden Passus: „Buddhismus ist nicht, wie viele Abendländer glauben, herber Weltschmerz, wehmütiges Mitleid gegen alle Wesen und schmachtende Nirvāṇasehnsucht, sondern ein angespanntes Ringen nach dem Heil, nach der reinen Leidenschaftslosigkeit und der befreienden Erkenntnis, ein Ringen in unermüdlicher Selbstzucht und Selbstertötung, in angestrengter Meditation und Versenkung".

In diesen Worten ist einmal im Gegensatz zu allen Tendenzen, die Buddhismus und Christentum unter einen Hut bringen wollen, klar der Unterschied zwischen beiden Religionen präzisiert (— wenn wir die anerzogenen Anschauungen uns vergegenwärtigen —), dann aber auch das, was für jeden im Sinne seines Lehrsystems vorwärtsstrebenden und auf sein Heil bedachten Buddhisten Weg und Ziel seines Wägens, Willens und Wandels sein soll. Im Brennpunkt dieser letzteren Gedankenwelt liegen Dhyâna und Samâdhi, beides Begriffe, die „viel verwechselt und identifiziert werden, selbst von den buddhistischen Dogmatikern, aber keineswegs zusammenfallen" (op. cit. 11). Ihre Formen der Auswirkung, der Betätigung sind nun, so möchte ich behaupten, dasjenige Gebiet des Lamaismus, auf dem sein Zusammenhang mit dem genuinen Buddhismus noch am allerwenigsten von den Einflüssen verwischt worden ist, die auf den Gebieten des Kultus, der Disziplin, der Verfassung und der Dogmatik, soweit wir bis jetzt inbezug auf diese überhaupt ein Urteil abgeben können, das ursprüngliche Bild oft bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet haben.

Ein Vergleich des Inhalts der vorliegenden Abhandlung eines russsischen Gelehrten mit den Ausführungen des Heiler-

schen Buches wird lehren, daß einerseits dieses Urteil zu Recht besteht, andererseits aber doch zeitliche und örtliche Umstände einige, wenn auch nur geringfügige Änderungen in der Praxis der Askese bedingt haben. Nun schöpfen aber wohl alle das hier speziell in Rede stehende Gebiet behandelnden Arbeiten aus europäischer Feder aus Pāli-Quellen, also aus dem streng konservativen Hīnayāna, und auch sonst ist es vorwiegend der alte Buddhismus, den wir kennen lernen, und den auch Heiler als Grundlage seiner Studie benutzt, wie schon ein flüchtiger Blick auf seinen kritischen Apparat zeigt. Es ist uns auf diesem Felde eine reiche Literatur erschlossen. Anders ist es um das Mahāyāna bestellt, und zwar nicht nur nach dieser Richtung. Bezeichnenderweise hat sich das Interesse der Forscher auf den verschiedenen Gebieten des nördlichen Buddhismus — ich rechne also auch die Tantraschulen mit dazu — auch hier wieder auf die älteren Quellen verlegt, während das Moderne, wiewohl seine Wurzeln teilweise in dieselbe Schicht reichen, weniger berücksichtigt wird. Wir wollen hier für Tibet nur Grünwedel, A. H. Francke und Laufer, für China Hackmann und Wieger, für Japan Haas nennen. In engem Zusammenhang mit unserem Thema sei hier auf Hackmann's „Schulen des chinesischen Buddhismus" in den Mitt. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin, 1911, Ostas. Abt., pag. 232—266 und Haas' „Kontemplative Schulen des japanischen Buddhismus" in Mitt. d. Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. X, Teil 2 (Tokyo 1905), pag. 157—221 hingewiesen, Arbeiten, in denen allerdings das historische Moment überwiegt.

Ganz unberücksichtigt seitens der westeuropäischen buddhologischen Forschung ist bisher der Buddhismus oder, besser, Lamaismus in der Mongolei geblieben, der freilich im großen Ganzen ja nur ein Reflex des tibetischen ist. Der letztere lieferte das Material zu einer ansehnlichen Reihe von Textausgaben und Übersetzungen aus der Feder der obengenannten Tibetologen von Fach, dann aber auch zu Kompendien, wie z. B. Grünwedels „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei" und Waddells „Buddhism of Tibet or

Lamaism", dessen Transskription der tibetischen Ausdrücke, auf die es doch so außerordentlich viel ankommt, aber höchst unzuverlässig ist. Von wissenschaftlichen, auf Quellenstudien beruhenden Werken sind sonst nur noch die von den Gebrüdern Schlagintweit und von Sarat Candra Dás zu nennen. Dagegen besitzt das sonst so dankenswerte und heute selbst schon in dem Neudruck von 1906 vergriffene Buch von Köppen, „Die lamaische Hierarchie und Kirche", Silbernagl's „Buddhismus" und Schulemann"s „Geschichte der Dalai-Lamas" nur sekundären Wert, da sie nicht aus den Originalen schöpfen. Das wertvollste Werk, das uns schließlich, und zwar speziell über mongolische Verhältnisse, zugänglich ist, stellt die von dem leider so früh verstorbenen Georg Huth im tibetischen Originaltext herausgegebene und mit einer Übersetzung versehene „Geschichte des Buddhismus in der Mongolei" von 'Jigs-med Nam-mk'a dar, ein Buch, das man auch in seiner Übersetzung nicht nur einfach lesen darf, sondern Seite für Seite durcharbeiten muß. Es ist höchst bedauerlich, daß der zugehörige Indexband nicht als Posthumum erschienen ist. Auch die Werke von Pallas, Bergmann (Nomadische Streifereien unter den Kalmüken) und Timkovskij zeichnen sich durch Zuverlässigkeit aus.

Nun besitzen wir zwar in den ziemlich zahlreichen Reisewerken, angefangen von den bekannten „Voyages" der Lazaristenpatres Huc und Gabet bis auf Filchners letztes Buch „Sturm über Asien" — in diese Gruppe gehören also die Bücher von Sven Hedin, Tafel, Leder, Consten usw. — eine ganze Reihe von Schilderungen götterdienstlicher und sonstiger kultischer Handlungen, Beschreibungen von Klöstern und Ähnlichem — Sven Hedin widmet ja unseren Dayancinar sogar ein eigenes Kapitel über die „eingemauerten Mönche" — aber so wertvoll auch alle diese Beschreibungen als Dokumente einer guten Beobachtungsgabe sind, es fehlt ihnen doch sozusagen die Seele, und die kann sich nur dem in gleicher Weise religionswissenschaftlich wie linguistisch geschulten Forscher erschließen. Von Büchern aber, deren Autoren über diesen Vorzug verfügten, ist mir, speziell auch auf mongolische Verhältnisse bezüglich, in der

westeuropäischen Literatur nur eins bekannt, die oben bereits genannte „Mythologie" Professor Grünwedels.

Das Studium des Lamaismus kann von zwei Seiten in Angriff genommen werden, von der tibetischen und von der mongolischen (cf. auch Laufer in „Keleti Szemle" 1907, pag. 231). Den ersteren Weg haben die oben erwähnten Gelehrten eingeschlagen, der zweite ist bisher in Westeuropa, wenn wir von den von Jülg publizierten Ausgaben mongolischer Märchen, die schließlich doch auch zum Lamaismus insofern in Beziehung stehen, als sie ihn als Brücke von Indien zu den Mongolen und Kalmüken benutzten, und von Huth's „Inschriften von Tsaghan Baišiṅ" absehen, noch nicht beschritten worden. Anders in Rußland, das ja an einer eingehenden Erforschung der Glaubensanschauungen nicht nur seiner Nachbarn, sondern erst recht der den Lamaismus bekennenden und dem russischen Untertanenverbande angehörigen Stämme ein begründetes Interesse hatte und hat. Diese Erkenntnis hat denn auch zielbewußt seit den Tagen des alten Isaak Jakob Schmidt bis auf den heutigen Tag schöne Früchte gezeitigt. Es seien hier bezüglich des Mongolischen folgende Namen genannt: Bobrovnikov, Popov I, Kovalevskij, Golstunskij, Rudnev, Ramstedt, Kotwicz, Popov II, Pozdnejev, Archimandrit Gurij, Vladimircov, Poppe nnd von russischen Staatsangehörigen mongolischer Abkunft Cybikov, Jamcarano und Baradijn, alles Männer, die entweder für die mongolische Sprachwissenschaft, oder für das Bekanntwerden der mongolischen Literatur durch russische Übersetzungen oder für die Erschließung des Lamaismus auf Grund mongolischer und tibetischer Quellen, die meisten auf allen drei Gebieten, Hervorragendes geleistet haben. Leider ist diese überaus reiche Literatur fast allen Vertretern der abendländischen Gelehrtenwelt eine Terra incognita, denn: Russica non leguntur. Wenigstens sind mir von europäischen, bezw. amerikanischen Forschern in der Disziplin des Lamaismus nur zwei bekannt, die des Russischen mächtig sind. Diese Erwägung war denn auch zugleich mit dem Wunsche, einen Beitrag zur Kenntnis des Kontemplationswesens bei den mongolischen Lamen liefern zu wollen, die Veranlassung für die hier folgende Übersetzung.

Das russische Original bildet die Seiten 202—229 aus dem geradezu klassischen Werke Pozdnejev's „Skizzen aus dem Leben der buddhistischen Klöster und des buddhistischen Klerus in der Mongolei in Verbindung mit dem Verhältnis des letzteren zum Volke" (St. Petersburg 1887), das auch häufig in Grünwedels „Mythologie" zitiert wird. Über Alexej Matfejevitsch Pozdnejev jetzt näheres mitzuteilen, liegt außerhalb des Rahmens dieser knappen einleitenden Worte. Die Biographie dieses Gelehrten und eine Bibliographie seiner zahlreichen Veröffentlichungen sollen vielmehr den Gegenstand einer besonderen kleinen Abhandlung bilden, die, falls Schreiber dieser Zeilen bei der Schriftleitung ein geneigtes Entgegenkommen findet, evtl. in dieser Zeitschrift erscheinen wird und ihrem Leserkreise eine ganze Menge interessanter Hinweise bieten dürfte. Hier sei nur soviel gesagt, daß A. M. Pozdnejev seit 1881 bis ein Jahr vor seinem Tode (17. Sept. 1920) an der Petersburger Universität den Lehrstuhl für mongolische Sprache und Literatur innehatte, abgesehen von einigen, manchmal mehrjährigen Unterbrechungen, die durch Forschungsreisen in der Mongolei und Mandschurei sowie in den burjatischen und kalmükischen Steppen bedingt wurden. Hierzu müssen wir noch einen Auftrag rechnen, der ihn auf vier Jahre nach Vladivostok berief, wo er als Direktor die Einrichtung des dortigen Orientalischen Instituts zu leiten hatte. Diese Angaben dürften vorläufig zur Genüge für die Kompetenz unseres Autors auf dem in Rede stehenden Gebiete sprechen.

Über den Modus der Übersetzung ist nichts besonderes zu bemerken. Von einer Wiedergabe der mongolischen und kalmükischen Sprachlaute in wissenschaftlicher Transskription habe ich aus drucktechnischen Gründen Abstand nehmen müssen. Ich benutze sonst hierzu das allgemeine linguistische Alphabet von Prof. P. Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D. (cf. ANTHROPOS, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde, St. Gabriel-Mödling bei Wien, Jhrg. 1907), das den Lautwerten eines korrekt gelesenen Schriftmongolisch — Nuancen und Kontraktionen der Dialekte können hier natürlich nicht berücksichtigt werden —

wie ich es s. Z. von gebildeten Mongolen erlernt habe, trefflich gerecht wird. *ts* und *ds* sind Laute, die im Mongolischen und Kalmükischen nur durch je einen Buchstaben repräsentiert werden. *k* vor *e* (das stark an *ä*, bezw. an französisches *è* anklingt), *i, ö* und *ü* hört sich eher wie deutsch ausgesprochenes *kch* an, *x* dagegen ist unser *ch*; *ś, j* und *c* sind — auch in den tibetischen Wörtern — wie im Sanskrit zu sprechen, das ja unseren Lesern in der Umschrift geläufig ist. *gh* ist gutturales *g*, *ṅ* = deutsch *ng*, *-yi* (die Accusativpartikel) wird *-igi* gesprochen; der Doppelpunkt über dem i (ï) hat nur graphische, keine phonetische Bedeutung; (seine Berechtigung kann ich hier nicht erklären), aï ist also wie ai zu lesen. Einige mongolische und tibetische Wörter, meist Fachausdrücke, habe ich, soweit sie nicht schon, wie z. B. das Wort: Dayancinar: Meditationsbeflissene, aus dem Text verständlich sind, in der hier folgenden kleinen Liste gesammelt und, wenn nötig, sachlich erklärt.

Die am Schluß gegebene Übersicht der Samâdhi's, welche im Original fünf Seiten (pag. 229—233) in mongolischer Schrift einnimmt, ist von Pozdnejev ohne Übersetzung gelassen worden. Ich habe hier eine solche, freilich manchmal in recht unbeholfenem Deutsch gehaltene, gegeben und ihr, wo ich konnte, eine alle Nachsicht seitens des Kenners erheischende Sanskritrekonstruktion, basierend auf den verschiedenartigsten Quellen, hinzugefügt. Solche Rückbildungen hat schon Vasilij Pavlovitsch Vasiljev in seinen Werken über den Buddhismus, wenigstens in den russischen Ausgaben — und ich kenne nur diese — zur Anwendung gebracht. Vielleicht bietet diese bescheidene und, wie ich unumwunden zugebe, stark verbesserungsbedürftige Handhabe dem einen oder anderen Fachmann einige Fingerzeige, insonderheit, wenn es gelänge, einen tibetischen Paralleltext zu der Samâdhi-Liste, der doch entschieden für den mongolischen die Unterlage gebildet hat, aufzufinden.

W. A. Unkrig.

bilik-ün nom (skr. ***prajñâdharma***; tib. ***śes-rab c'os***) Buch, Gesetz der Weisheit.

burxan (skr. ***buddha,*** tib. ***saṅs-rgyas***) der Buddha, ein Buddha, eine Gottheit überhaupt, eine Götterdarstellung; der Plur. lautet ***burxat.***

caxar = schriftmong. ***tsaxar,*** Name eines Stammes der inneren Mongolei.

xural (das ***x*** ist deutsches ***ch***!) (tib. ***'ts'ogs, 'du-ba***) Versammlung, vorzüglich der Lamen; dann: Götterdienst.

debür = schriftmong. ***degebür*** (auch ***degebüri, degelbüri***) Dach, Bedeckung. — vgl. den Text.

diyan ist das modifizierte skr. ***dhyâna*** (tib. ***bsam-gtan***); die Umgangssprache bildet daraus durch Assimalation ***dayan.***

diyanci: die Endsilbe ***ci*** ist Bildungselement für das nomen actoris.

diyan-u ghol utxa kiget bisylghaxu (schriftmong. ***biśilghaxu***)-ïn ***dsaṅ üileïgi*** (schriftmong. ***üile-yi***) ***üneger üdsegülükci kemekdekü orośiba***: „das Buch unter dem Titel „Der wahrhafte Anzeiger der Grundidee des Dhyâna und der Methoden der Betrachtung."

dsabilaghat: converbum conjunctivum (nach mong. Auffassung: distributivum) von ***dsabilaxu*** (tib. ***skyil-mo gruṅ byed-pa***) mit untergeschlagenen Beinen sitzen, die Buddhapose einnehmen.

dsayagha bakśi: die Bedeutung im Text; ***dsayagha*** oder ***dsayaghan*** ist skr. ***damatâ,*** tib. ***las, skal-ba***; ***bakśi,*** wahrscheinlich ein uigurisches Lehnwort, halten einige für ein verstümmeltes skr. ***bhikṣu,*** nach anderen ist es das Aequivalent für skr. ***guru,*** tib. ***slob-dpon*** oder transskribiert ***pa-śi*** (doch siehe Laufer in T'oung-Pao 1916 (Vol. XVII), pag. 485—487).

dsüger etc. (Seite 00): die Stelle lautet schriftmong: ***dsüger saghughatala, erike cigi tatal ügei, biśilghal biśilghaji baïmui.***

dughanci ist nomen actoris (siehe ***diyanci***) von ***dughan,*** korrekt ***dukaṅ,*** das tib. ***'du-k'aṅ***: Ort der Versammlung, Tempel, bedeutet also Tempeldiener, der für Sauberkeit des Gebäudes und Bereithaltung aller für die Götterdienste

nötigen Geräte, Bücher usw., nicht aber der Opfer, zu sorgen hat.

galab ist das modifizierte skr. ***kalpa*** (tib. ***bskal-dus***).

gebküj, das tib. ***dge-bskos***, in mong. Übersetzung ***buyan-i dsakirukci***: der Aufseher über die Tugend, das gute Benehmen, nämlich der Mönche und Novizen, sowohl im Tempel als auch sonst in- und außerhalb des Klosters. — cf. ad rem: Filchner, Das Kloster Kumbum in Tibet (Berlin 1906), S. 78 ff.

jama, das tib. ***ja-ma***, in mong. Übersetzung ***tsaïci***, wörtlich: „der mit dem Thee zu tun hat"; ein Lama, der einmal für die Bereitung des Thees, der zur Erfrischung während der Götterdienste gereicht wird, und für die Herstellung der verschiedenen Opfer zu sorgen hat.

kit mit den Varianten ***keït*** und ***kiit*** (tib. ***gliṅ, c'os-sen, dgon-pa, 'brog***) Kloster, vorzugsweise Einsiedelei.

matsak oder ***batsak*** (skr. ***upavasta***, tib. ***bsñen-gnas***) das Fasten, der Fasttag.

mTs'an-ñid siehe unter ***t***.

muṅxak (skr. ***moha, avidyâ***; tib. ***rmoṅ-ba, gti-mug***) Unwissenheit, Dummheit, geistige Inferiorität.

naïman tebcil, Bedeutung siehe Text; ***naïman***: acht ***tebcil***: ein nomen effectus von ***tebcikü*** (skr. ***prahan***, tib. ***spaṅ-ba, spoṅ-ba***) wegwerfen, aufhören mit..., verlassen, verachten, sich lossagen von...

-nar in ***dayancinar*** etc. ist Pluralendung nach vokalisch auslautenden Nominibus, welche vernunftbegabte Wesen bezeichnen.

nighutsa (skr. ***guhya***, tib. ***gsaṅ-ba***) Geheimnis, geheimnisvoll.

nirba, das tib. ***gñer-pa***, der Rentmeister und Rechnungsführer eines Klosters; cf. Filchner, op. cit., pag. 78, wo das Wort irrtümlich als mongolisch angegeben.

olbok (tib. ***rgyab-'bol***) Matte, Matratze, Sitzkissen; die Zahl, zu deren Benutzung der einzelne Lama berechtigt ist, hängt von seinem Range ab.

orcilaṅ, ein nomen sensus von ***orcixu***: kreisen, herumgewirbelt werden, also das Gefühl, das jemand hierbei empfindet, dann das Kreisen, der Strudel (skr. ***saṃsâra***, tib. ***'k'or-ba***).

padma, das bekannte Skr.-Wort, wird mong. *badma* gesprochen und auch meist so geschrieben; die Sprache kennt *p* nur in Fremdwörtern und ersetzt es dann gewöhnlich durch den Buchstaben *b*, der auch ebenso oft für das gleichfalls fremde *v* (*w*) eintreten muß.

raśiyan nom (skr. *rasayânadharma*, tib. *bdud-rtsii c'os*) wörtlich: die Heilmittellehre, Opferspeisenlehre; ein Buchtitel.

śabinar: Plur. von *śabi* (tib. *grva-ba, mc'an-ba*) Schüler, Jünger, Anhänger, Novize, Klosterhöriger.

saïn nükür; tib. *grogs-bzaṅ*: der gute Genosse, Freund (dafür oft auch *buyan-u nükür* = skr. *kalyâṇamitra*, tib. *dge-bśes* oder *dge-bai-bses*: Freund der Tugend), beides Ausdrücke zur Bezeichnung des Lama's.

samadi, seltener *samadhi* = skr. *samâdhi*, tib. *tiṅ-ṅe-dsin, tiṅ-'dsin, bsam-gtan*: nach Heiler 5: Versenkung, wörtlich die Zusammenstellung, Zusammenfassung aller seelischen Kräfte; Pozdnejev: Betrachtung, das Gebiet der abstrakten Vernunft; Kovalevskij: contemplation, méditation profonde; Bimbajev (Mongolisch-Russisches Wörterbuch): Selbstversenkung; Olcott (Buddh. Katechismus, Editio Seidenstücker): Gesammeltsein der Gedanken, „Andacht", die mit jedem Gedanken verbundene geistige Konzentration; Grünwedel gibt dafür Mythologie 240 (französische Ausgabe) den mong. Ausdruck *touktam barikhou* (in seiner Transskription), den wir *tugdam barixu* schreiben müssen; *tugdam* ist das tib. *t'ugs-dam*: Bitte, Gebet, tiefes Nachsinnen; *barixu* wörtlich: nehmen, ergreifen; Kovalevskij hat in seinem Dictionnaire Mongol-Russe-Français für den Gesamtausdruck das tib. Aequivalent *tiṅ-ṅe-'dsin byed-pa*: s'adonner à la prière, contemples.

taciyaṅghui (Nomen zur Bezeichnung eines inneren Zustandes vom Verbum *taciyaxu*: heftiges Verlangen tragen), skr. *lobha* oder *râga*; tib. *'dod-pa, 'dod-c'ags, c'ags-pa*, Verlangen, lodernde Leidenschaft, sinnliche Liebe, Wollust.

takilci (nomen actoris von *takil*: Opfer), tib. *mc'od-po*, der Opfermeister, Sakristan eines Tempels oder bei einem

höheren Geistlichen; ihm liegt die Sorge für den Altar und die Altargeräte ob.

teṅri oder *teṅgeri* und *tegri,* skr. *deva,* tib. *lha*: Gottheit.

tsaghan ūlaïn (schriftmong. *aghula-ïn*) *süme*: Tempel, im weiteren Sinne: Kloster, des weißen Berges.

mTs'an-ñid (tib.), in mong. Übersetzung *belge cinar*: Quintessenz der Weisheit, die Lehre der höheren Dogmatik des Buddhismus; ihrem Studium dienen besondere Anstalten (cf. Archiv für Religionswissenschaft 1914, ppag. 113—124).

tsorji ist das tib. *c'os-rje,* Titel für den Stellvertreter des Klosterabts. In kleineren Konventen ist er selbst der Leiter.

ulān baxca = schriftmong. *ulaghan baktsa*: roter Garten.

undsat, korrekt *umdsat* oder *uṅdsat,* das tib. *dbu-mdsad,* der Vorsänger, welcher die Gebete, Lektionen und Recitative anstimmt und überhaupt die Götterdienste nach Anweisung des *gebküj* leitet.

urin, skr. *dveṣa,* tib. *je-* (hier j wie im franz. jour) *sdaṅ-ba,* Zorn.

wacir, das korrumpierte skr. *vajra,* tib. *rdo-rje,* Donnerkeil, Scepter; statt *wacir* kommt auch *ocir* vor.

Eine ganz besondere Klasse der Geistlichkeit bilden in der Mongolei die sogenannten Dayancinar (mong. *diyanci,* tib. *bsam-gtan-pa*) oder meditierenden Lamen. Im Volke genießen sie geradezu den Ruf von Heiligen, und das ist sehr natürlich, weil die von der gewöhnlichen völlig verschiedene Lebensführung des Dayanci nicht nur den einfachen Mann in Erstaunen setzt, sondern die Lehre des Buddhismus selbst das Leben der Betrachtung höher als ein werktätiges, praktisches stellt. In der Schrift *Raśiyan nom* heißt es geradzu: „Wer tugendhafte Taten anhäuft, findet eine höhere Rangstufe (der Wiedergeburt); doch die Früchte der Tugend müssen im *Saṃsâra* kreisen. Wer sich aber betrachtend in den Sinn des Wesens der Lehre vertieft, der macht sich von allem Hang an die Materie frei und erwirbt die Würde eines Buddha (kalm. Text: *buyani tsuulghan xurān üiledkü inu öndörüïn idsuur olxu bui buyan tööni üre tsü or'ilaṅ-du ergikü mön.. xōsun*

cinariïn udxa bišilghan üiledkü inu niswanis büküni barād.. burxani xutugi olxu mön). Ungeachtet der Verheißung eines so hohen Lohnes, gibt es aber in der Mongolei außerordentlich wenig Lamen, die ihr ganzes Leben dem Werk der Betrachtung widmen. Viel häufiger dagegen kann man solche antreffen, die eine gewisse Zeit lang die Pflichten eines Dayanci auf sich nehmen. Ob letztere sich dabei wirklich von religiösem Empfinden leiten lassen, oder einfach von dem Verlangen, beim Volk an Ansehen zu gewinnen, läßt sich schwer feststellen. Wie dem auch sein mag, man kann mit Sicherheit sagen, daß unter den vermögenden Lamen zum mindesten jeder zwanzigste seine Dhyânaperiode durchgemacht hat. Es vollzieht sich das höchst einfach. Kommt die warme Sommerszeit heran, dann packt der bemittelte Lama eine Jurte und Proviant zusammen, nimmt ein oder zwei Novizen mit sich und bricht aus dem Kloster auf, irgendwohin nach einem einsamen Inselchen im Fluß oder in die Berge, wo die Mongolen im Sommer gewöhnlich nicht mit ihrem Vieh umherziehen. Nachdem ein für die Betrachtung geeigneter Ort gefunden, stellt der Lama in $^1/_2$—$^3/_4$ Kilometer Entfernung davon die Filzhütte auf, in der er seine Novizen unterbringt, gibt ihnen Zeit und Stunde an, zu der sie ihm die Mahlzeit bringen sollen, und setzt sich zur Betrachtung nieder. Diese dauert manchmal dreißig, manchmal neunundvierzig Tage. Während dieser Zeit bekommt der Kontemplant keinen Menschen zu Gesichte und nimmt täglich, ja, bisweilen nur alle zwei oder drei Tage, einmal Nahrung zu sich. Das Essen bereitet und bringt ein Novize und stellt es an einen verabredeten Platz, von wo es der Lama nimmt, jedoch so, daß er auch den Novizen nicht sieht. Ist die Betrachtung beendet, so kehrt der Dayanci ins Kloster zurück und nimmt seine frühere Lebensweise wieder auf, nur mit dem Unterschied, daß ihm jetzt der ehrenvolle Ruf eines Kontemplanten anhaftet und er sich infolgedessen höheren Ansehens erfreut.

Vielfach bot sich mir Gelegenheit, mit solchen Lamen zusammenzutreffen, mit ihnen unter einem Dache zu leben und mich in Gespräche einzulassen, doch irgend eine zweckdienliche Antwort auf die Fragen, wie der einzelne die Zeit

in der Betrachtung zugebracht, wie und worüber er meditiert, welche Erfahrungen er gemacht und welche Empfindungen er durchlebt, zu erhalten, gelang mir absolut nicht. Die einen unter diesen Dayancinar, solche, aus denen man etwas hätte herausholen können, antworteten, daß das *„nighutsa"*, ein Geheimnis, sei; andere wiederum waren so unentwickelt und unwissend, daß man sich schwerlich vorstellen kann, welche Gedanken sie während des Dhyânasitzens bewegten. Mir scheint, daß sie unter ihrer Betrachtungsübung nichts anderes verstehen konnten, als eben den außergewöhnlichen Zustand der Einsamkeit und des Fastens. Von einem ganz anderen Schlage sind dagegen jene Dayancinar, die ihr ganzes Leben der Kontemplation widmen. Für solche existieren in der Mongolei besondere Klöster, welche *kit* oder *k'it* heißen. Ich konnte während meines Aufenthaltes im Lande zwei solche Konvente besuchen, einen in der Orstchaft *Ulān baxcà*, unfern von Urga, den anderen bei *Tsaghān ūlajn sümè* auf den Weideplätzen der *Caxàr*. Die Lebensweise in diesen Klösern basiert auf ganz aparten Grundsätzen. Sie fristen ihr Dasein direkt auf Kosten der *Sabinàr* und haben fast gar keine Einkünfte. Götterdienste werden in ihnen selten abgehalten, denn die Lamen des Klosters sitzen meistens in der Betrachtung verschlossen in Einsamkeit und mit der schwierigen Aufgabe des Dhyâna beschäftigt. Es gibt im Konvent die Amtspersonen mit den Titeln eines *Tsorji*, eines *Gebküj*, eines *Undsàt* und eines *Nirbà*, die übrigen sind hier nicht statthaft mit Ausnahme der niederen Diener, des *Takilcì*, des *Jamà* und des *Dughànci*. Im *Dayanciïn Kit* der *Caxàr* brachte ich sechs Tage zu, ohne jedoch die Möglichkeit zu haben, mich mit einem der kontemplierenden Lamen in ein Gespräch einzulassen. Ich hatte in der Behausung des *Nirbà* Unterkunft gefunden und nur in der Unterhaltung mit ihm konnte ich meine Wißbegierde befriedigen, wenngleich der gutmütige Alte mir auch recht wenig berichten konnte.

Nach seinen Worten kommen alle Lamen, die in das Kit eintreten — und ihrer gab es im Jahre 1878 auf allen *'axar*'ischen Weideplätzen nur dreiundzwanzig — hierher, nachdem sie vorbereitend in den *mTs'an-ñid*-Schulen die höhere

Dogmatik des Buddhismus studiert. Sie sind dann meist 35 bis 40 Jahre alt, selten 30, jünger wie 30 Jahre niemals. Die Erlaubnis, im Kloster bleiben zu dürfen, erwirken sie sich beim *Tsorjì*, der den Ankömmling zunächst in seiner eigenen Jurte unterbringt, in der Kenntnis der Gebete und Götterdienste prüft und ihn schließlich, nachdem er sich von seinem aufrichtigen Streben nach den Dhyânamethoden überzeugt, der Leitung eines der ältesten meditierenden Lamen überweist. Die Wahl des Instruktors wird durch den Zufall bestimmt. Der Neuling wird der Führung desjenigen älteren Dayanci anvertraut, der zuerst nach jenes Ankunft aus der Exstase erwacht und, nachdem er seine Zelle verlassen, im Tempel erscheint, um den *Xuràl* abzuhalten. Hier empfiehlt der *Tsorjì* den Schüler seinem „durch das Schicksal vorherbestimmten" Lehrer (*dsayagha bakši*), und von diesem Tage an wird der Ankömmling in den Listen der Dayanci-Lamen des Klosters geführt. Zur selben Zeit baut man für ihn eine Jurte neben der seines Instruktors auf, obgleich er während der ersten zehn bis fünfzehn Tage nicht in derselben wohnt, sondern sich in jener und in der Gesellschaft seines Lehrers aufhält, um dessen Unterweisungen anzuhören. Festgeworden in den Grundsätzen der neuen Lebensführung, bezieht der junge Dayanci schon seine eigene Zelle und beginnt, sich der Kontemplation hinzugeben. Mit seinem Lehrer sieht er sich in der ersten Zeit alle zwei, drei Tage, später an den *Matsàk*, d. h. am 8., 15. und 30. jeden Monats; bei Erfolg in den Dhyânaübungen erscheint er bei ihm nur im Notfalle. Über solche Besuche der Schüler bei seinem Lehrer gab mir der *Nirbà* eine Menge interessanter Einzelheiten. Kommt der Schüler zum Instruktor, so hat er sich unbedingt vor ihm der Länge nach auf den Boden niederzuwerfen und fest seine Knie zu umfassen. Sich erheben und sein triftiges Anliegen vorbringen darf er erst dann, wenn der Lehrer ihn segnet, indem er ihm die Hand auf's Haupt legt. Doch sind die Dayancinar hierbei gehalten, gegenseitig die Ruhe zu achten. Es sind Fälle dagewesen, in denen der Schüler, nachdem er zu seinem Lehrer gekommen und sich vor ihm ausgestreckt, ihn in Betrachtung versunken vorfand und nun, um nicht jenes Gedankengang

zu unterbrechen, in dieser ausgestreckten Lage regungslos drei Tage verharrte. Andererseits passierte es auch, daß der Instruktor, aus dem Dhyâna erwachend, seinen Schüler, auf dem Boden vor ihm liegend, erblickte; gleichzeitig bemerkte er, daß des letzteren Hände seine, des Lehrers, Knie nicht mit der gehörigen Innigkeit umklammern, daß sie schlaff geworden sind, und das ist wiederum ein sicheres Zeichen, daß der Schüler selbst in Betrachtung versunken. In solchem Falle soll der Meister die Ruhe des Jüngers mit noch größerer Sorgsamkeit unangetastet lassen, denn das Dhyâna vor dem Antlitz des Lehrers ist das seligste und führt nicht selten zu völliger Erleuchtung.

Mit irgendeinem der meditierenden Lamen mich persönlich bekannt zu machen, lehnte sowohl der *Tsorjì* des *Dayanciïn Kit*, als auch mein gastfreundschaftlicher Wirt, der *Nirbà*, entschieden ab. Somit bot sich mir keine Gelegenheit, mit den Kontemplanten selbst darüber zu sprechen, in welcher inneren Disposition sie sich während der Periode der Betrachtung befänden. „Was machen denn diese Dayancinar und wie führen sie ihre Betrachtungen durch?" fragte ich den *Nirbà*. „Nichts, war die Antwort, sie sitzen einfach da und betrachten indessen, ohne einmal die Gebetsschnur zu rühren." (*Dsügēr sūghàtal, erikè ci tatàl ughà, bisylghàl bisylghajì bàïna.*) Ich bat den *Nirbà*, mir die Kontemplanten wenigstens im geheimen zu zeigen, und damit war er einverstanden, indem er versprach, mich mit sich zu nehmen, wenn er sich aufmache, um die Mahlzeit zu verteilen. (Man kann das *Dayanciïn Kit* am treffendsten ein Coenobium nennen). Die Mahlzeit wird hier für alle Lamen in einem Kessel gekocht und um fünf Uhr Abends auf die Jurten der Kontemplanten in kleinen hölzernen Kübelchen, die ungefähr fünf Wassergläser fassen, verteilt. In eines dieser Eimerchen wird Bouillon mit einem kleinen Stück Fleisch getan, in ein anderes — Ziegelthee. Das ist die tägliche Ration des Meditanten. Wenn der *Nirbà* den Lamen, welche im Dhyâna sitzen, das Essen bringt, betritt er die Jurte nicht, sondern hebt nur das *Dēbür* (ein Filzstück, welches das Dach bildet) an und setzt durch diese Öffnung das Kübelchen auf ein innerhalb

der Jurte befestigtes Brett nieder. Ich habe Fälle erlebt, in denen selbst diese armselige Nahrung unberührt blieb. Wir gingen. Ich nahm an, daß der *Nirbà* die Absicht habe, mich durch das Bild der Kontemplanten in Erstaunen zu versetzen, und mich deshalb zur Jurte des strengsten Asketen führe. Nachdem das *Dèbür* hochgehoben, betrachtete ich das Innere. Das war eine gewöhnliche Lamabehausung mit einem Götterschrein an der Nordwand und der Lagerstätte zur Linken, auf der rechten Seite waren einfach Filzdecken ausgebreitet und an der Wand das Brett angebracht, wohin man gewöhnlich das Essen des Klausners stellt. An der Lagerstätte, dem hergebrachten Platz des Jurteninhabers, waren zwei *Olbòk* hingelegt, auf denen der Dayanci saß. Doch, mein Gott, was war das für eine Gestalt! Ausgemergelt bis zum Äußersten, das Gesicht so bleich und abgemagert, daß man den Lama eher für eine Wachsfigur, denn für einen Menschen halten konnte. Unbeweglich hockte er da in der Gebetsstellung (*dsabilaghat*), die Hände lagen auf den Knieen, in der Rechten hielt er die Gebetsschnur, tatsächlich, ohne sie durch die Finger gleiten zu lassen, wie mir der *Nirbà* vorher gesagt; die Augen waren völlig geschlossen, das Antlitz sichtlich ruhig, aber ganz gefühllos. Während der *Nirbà* die Eimerchen mit der Mahlzeit des Eremiten niedersetzte und nach der Klosterküche ging, um weitere für einen anderen Kontemplanten zu holen, blieb ich bei der ersten Jurte und betrachtete einen Mann, wie ich ihn noch nie gesehen. Fünf Minuten stand ich so da, doch nicht eine seiner Muskeln zuckte während dieser Zeit. Diese leichenhafte Unbeweglichkeit machte auf mich einen furchtbaren, lähmenden Eindruck, als ich, von der Jurte wegtretend, dem *Nirbà* zu einer anderen folgte; noch stärker sprach dies Empfinden, wie ich zu einer dritten u. s. f. weiterging. Meine ursprüngliche Vermutung, der*Nirbà* wolle mich überraschen, rechtfertigte sich keineswegs, denn auch in den anderen Jurten sah ich dasselbe. Unter achtzehn von uns besuchten Zellen fanden wir in zweien die Kontemplanten schlafend, in einer zündete der Dayanci die Lämpchen vor den *Burxan*'en an, in den übrigen aber bot sich der gleiche Anblick: dieselben schablonenhaften Jurten mit dem

Aufbau von Götterfiguren, der Lagerstätte und dem Brett für das Niedersetzen der Mahlzeit; dieselben entkräfteten, abgehärmten, wächsernen Figuren freiwilliger Dulder mit unbeweglichem und gefühllosem Gesicht, dieselbe Totenstille, die nicht einmal von einem Seufzer durchbrochen wurde und eine tiefe Selbstversenkung des Kontemplanten verriet.

Den ganzen Abend saß ich mit dem *Nirbà* zusammen und bestürmte ihn, aufgeregt durch die ungewöhnlichen Beobachtungen, mit Fragen über die Dayancinar. Mochte nun der Lama meine Erregung bemerkt oder sie als frommes Gefühl gedeutet haben, mochten meine unablässigen Fragen nach dem Gegenstand der Betrachtungen das gute Herz des Alten rühren oder schließlich der Umstand, daß ich zufällig mich erkundigte, ob es denn nicht irgendwelche Regeln gäbe, nach denen die Versenkungsmethoden auszuführen seien — er gab, als ob er plötzlich auf den Gedanken gekommen sei, wie er mich zufrieden stellen könne, das Versprechen, mir eine Abhandlung zu besorgen, in der alle Grundbegriffe und die Reihenfolge der Betrachtungen ausgelegt wären. Am anderen Tage war das Buch in meinen Händen und der *Nirbà* weigerte sich nicht, es gemeinsam mit mir durchzugehen, dabei die nötigen Erläuterungen gebend. Es war das eine kleine Handschrift von vierundzwanzig Blatt unter dem Titel: „*Diyan-u ghol utxa kiget, bisylghaxu-ïn dsaṅ üïleïgi üneger üdsegülükci kemekdekü orośiba*". Von wem und wann dies Werkchen verfaßt war, blieb mir unbekannt, doch dient es nach den Worten des *Nirbà* für alle Einwohner des *Dayanciïn kit* gewissermaßen als Programm ihrer Tätigkeit vom Beginn bis zum Schluß des Kontemplantendaseins. Um meine Leser mit den buddhistischen Dayanci bekannt zu machen, gebe ich deshalb über ihr Leben Auskünfte, die dieser Abhandlung entnommen sind, zugleich mit den Erklärungen, die ich meinem bejahrten und liebenswürdigen Mentor verdanke.

Die Betrachtung hat ganz allgemein eine gewaltige Bedeutung in der buddhistischen Askese, und daher kommt auch die Mannigfaltigkeit ihrer Methoden. Für den Buddhisten dient die Betrachtung als Universalmittel, um a) seinen Intellekt aus der materiellen Welt emporzuheben in die ver-

borgenen Mysterien der geistigen, b) den menschlichen Geist von den Leidenschaften und Bedingungen des irdischen Daseins überhaupt und für immer zu befreien, und schließlich c) um irgendwelche übernatürlichen Gaben zu erwerben und sich anzueignen. Eine Betrachtung, angestellt, um den Intellekt nur für eine gewisse Zeit von den Objekten der materiellen Welt abzulenken, ist eine solche niederen Grades. Ihr unterscheidendes Merkmal besteht darin, daß sie durch Gesichte begleitet wird; ihr Ziel ist Befreiung des Menschen von moralischen Mängeln. Eine Kontemplation dagegen, die unternommen wird, um die beiden letzteren Zwecke zu erreichen, d. h. völlige Befreiung des Geistes von der Materie und die Erwerbung von Wunderkräften, ist die höhere, und ihre charakteristische Eigentümlichkeit liegt darin, daß sie nur noch aus abstrakten Vorstellungen besteht, ohne daß Visionen dabei auftreten. Ihrer äußeren Form nach offenbart sich die Betrachtung in Samâdhi's oder tiefen inneren Selbstversenkungen. Klarer ausgedrückt: unter dem Begriff Samâdhi verstehen die Buddhisten entweder das unwandelbar feste Haften des Gedankens an irgendeinem Objekt oder einen in sich selbst konzentrierten Zustand des Geistes, der durch irgendwelche Vorstellungen verzückt ist. Daraus wird verständlich, daß je nach dem Charakter der Betrachtung auch verschiedene Samâdhi's vorkommen. In der niederen Gruppe der Kontemplationen erscheinen die Samâdhi's, da sie nur Teilzwecke verfolgen, abgerissen und vereinzelt. Im höhern Dhyâna dagegen, das den Zweck hat, den Geist des Menschen zur grenzenlosen Vollkommenheit emporzuführen, bilden die Samâdhi's gewissermaßen eine Stufenleiter. In ihrem Komplex stellen alle diese Samâdhi's eine Reihe Entsagungen von den Bedingungen der drei Welten vor, in welche die Buddhisten das Universum einteilen, nämlich in die Welt der Gelüste, die Welt der verklärten Formen und die des Immateriellen.

Jeder, der sein Leben dem Werke der Betrachtung widmen will, soll sich vor allen Dingen einen erfahrenen Lehrer suchen, einen Freund (*saïn nükür*), der ihn auf dem erwählten Gebiete führt, ihn vor Selbstüberhebungen und den Versuchun-

gen der bösen Dämonen behütet. (Die Dämonen, mong. *śimnus*, in der Umgangssprache: *śilmu*, tib. *bdud*, von sanskr. *śama* — Ruhe und *nāśa* — Vernichtung,[1]) sind nach der Vorstellung des Buddhismus Geister, die alle Wesen in das Netz der Leidenschaften verstricken und sich mühen, sie zur Sünde zu verführen, um sie dadurch im Glauben wankend zu machen. Die *Śimnus* gelten als Urheber der sinnlichen Vergnügungen, als Herren des Saṃsâra, d. h. der materiellen Welt, und als Gegner des Nirvâṇa, der geistigen Welt. Es gibt vier Arten von *Śimnus*: die des Reiches der *Teṅri* sind Urheber der Wollust, die des Leibes — Urheber der Sünde der Verfinsterung, die des Geistes — Urheber der Sünde des Zornes und die des Königs des Todes — Urheber der Sünde des Geizes.) Der Lehrer soll auch alle aufsteigenden Zweifel sogleich im Anfang beheben. Wer einmal auf immer sich zu dem Leben der Betrachtung entschlossen hat, muß jede andere Beschäftigung, alle Bekanntschaften und Besuche von Genossen aufgeben. Der meditierende Schüler soll nur seinen Lehrer und diejenigen seiner Mitarbeiter und Mitbrüder kennen, die durch eigenes Beispiel, Unterstützung und Rat einem erfolgreichen Gang seiner Betrachtungen förderlich sein können. In Anbetracht der Schwierigkeiten des Unternehmens, das der Jünger auf sich genommen, ist es ihm gestattet, einige äußere Bequemlichkeiten zu genießen, wie z. B. reichlichere Kleidung und bessere Nahrung. Diese Vorteile sind bei der Kontemplation unumgänglich notwendig für einen gleichmäßigen und ruhigen Zustand von Leib und Seele. Dafür aber soll der Schüler vor Beginn der Betrachtung sich nicht durch Objekte und Bilder ablenken lassen, die seine Gefühle in wohlige Aufregung versetzen könnten. Gleichzeitig muß er auch alle unangenehmen Eindrücke hinnehmen, die Dauer des Schlafs einschränken, ja, überhaupt nicht schlafen, seine Gedanken nicht zerstreuen und schließlich jeden Wankelmut und Zweifel an der Wirksamkeit der Betrachtung und besonders an der Reinheit und Wahrheit der Lehre Buddhas von sich fernhalten.

[1]) Diese Erklärung Pozdnejev's aus dem Sanskrit, wahrscheinlich aus Kovstevskij's Mong. Wörterbuch übernommen, ist unbegründet; dem Ausdruck liegt das sogdische *śmnū* uigurisch *ś(i)mnu* zugrunde. Unkrig.

Seitens des Instruktors wird, abgesehen von den allgemeinen Verpflichtungen, besondere Aufmerksamkeit dem Schüler gegenüber verlangt, der sich seiner Führung anvertraut. Sorgsam soll er auf die Gewohnheiten des letzteren achten, auf seine Neigungen und vorherrschenden Leidenschaften, um dadurch die Möglichkeit zu gewinnen, entsprechende Mittel zur Ausmerzung seiner moralischen Mängel anzuwenden. Die hauptsächlichsten Unzulänglichkeiten der menschlichen Natur sind: Wollust, Zorn und geistige Inferiorität (*taciyanghui, urin, munxak*). In Übereinstimmung hiermit soll der Lehrer dem Adepten gegen jeden dieser Mängel einen besonderen Samâdhi vorschreiben. Wenn er z. B. bemerkt, daß der seiner Leitung anvertraute Schüler von wollüstigen Begierden bestürmt wird, so veranlaßt er ihn, sich in den „Samâdhi der Unreinheiten und der Betrachtung von Skeletten" zu versenken. Nimmt er an ihm Umnachtung der intellektuellen Fähigkeiten und Verzagtheit des Geistes wahr, dann rät er ihm, Buddha zum Gegenstand der Beschauung zu machen. Sieht er schließlich, daß Zorn den Jünger übermannen will oder daß sein Herz Gefühle des Hasses nährt, so läßt er ihn mit Hilfe gewisser Methoden das Gefühl der Liebe in sich wachrufen.

Ehe der Asket, gemäß den Angaben seines Lehrers, sich an die Ausübung der Samâdhi's selbst heranmacht, hat er einige äußere Regeln zu beobachten, ohne welche jene für ihn unmöglich sind. Diese Maßnahmen bestehen in Folgendem: Der Kontemplant begibt sich an eine einsame Stelle und läßt sich in der heiligen Pose nieder, d. h. er biegt zuerst das rechte Bein ein und legt den Fuß auf das linke Knie, den linken Fuß aber auf's rechte, oder, wenn solch' eine Stellung für ihn beschwerlich ist, so legt er das linke Bein auf das rechte Knie und biegt den rechten Fuß einfach unter das linke Bein. Nachdem er den Gürtel heruntergelassen, legt er die Hände in seinem Schoß ineinander und bewegt sich solange hin und her, bis seine Haltung völlig gerade wird, sodaß das Rückgrat mit dem Nacken (?) und die Nasenspitze mit dem Nabel in eine Linie kommt. Nachdem er darauf soviel frische Luft eingeatmet, um damit das ganze Innere seines Leibes zu füllen, stößt er sie mit einem Zuge aus, macht den Mund sofort fest

zu und schließt, wenn es Tag sein sollte, die Augen zur Hälfte, um eine zu heftige Einwirkung des Lichts aufzuheben. Wenn so der Kontemplant seinen Leib nach präziser buddhistischer Ausdrucksweise in den „normalen Zustand" gebracht, geht er zur Verlangsamung des Atmungsprozesses und zur Beruhigung der Gedanken über. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf das Luftholen durch die Nase und beginnt in Absätzen von Eins bis Zehn zu zählen, wobei Einatmung und Ausatmung als eins gilt, und fängt die Rechnung, sobald er bis Zehn gelangt ist, von Neuem an. Durch dieses Mittel bringt er die Atmung zu einem solchen Grade von Feinheit, daß er während des Aus- und Einatmens nicht den geringsten Laut vernimmt und keine Bewegung spürt. Falls seine Gedanken sich hierbei zerstreuen sollten, so richtet er seinen Blick auf den Nabel; bemerkt er aber Schläfrigkeit (den der Zerstreuung entgegengesetzten Defekt), dann konzentriert er seinen Blick auf die Nasenspitze oder auf die Stelle zwischen den Augenbrauen. Fortgesetzte Übung in diesen Dingen läßt ohne Zweifel den Asketen das gewünschte Ziel erreichen, disponiert seinen Geist zu angestrengter und unentwegter Aufmerksamkeit.

Hat sich der Asket mit diesen Methoden vertraut gemacht, dann geht er nach Anweisung seines Instruktors zum Samâdhi über. Um leidenschaftliche Wünsche und das Verlangen nach den Objekten des *Orcilan̈* auszurotten, rät ihm der Lehrer die Betrachtung von Unreinheit und von Skeletten an. Dieser Samâdhi besteht in Folgendem: Der Asket richtet seinen Blick und seine ganze Aufmerksamkeit auf die große Zehe des linken Fußes und stellt sich genau in ihrer Mitte ein kleines weißes Geschwür vor, aber nicht nur in der Illusion, sondern als tatsächlich vorhanden. Dies Geschwür bricht allmählich auf und die ganze Hälfte der Zehe taucht in weiße Färbung. Dann werden die Enden aller anderen Zehen des Fußes in den gleichen Zustand übergeführt. Hierbei soll sich der Asket, wie bei jedem anderen Samâdhi durch fremde Eindrücke nicht ablenken lassen und muß, wenn er in einen derartigen Fehler verfällt, die Betrachtung von neuem beginnen, d. h. von der Mitte der großen Zehe an. Gleichzeitig

mit der Überführung der gedachten Extremitäten in den erwähnten Zustand verbreitet sich über den ganzen Leib des Kontemplanten ein Gefühl der Wärme und besonders unter dem Herzen macht sich ein Brennen bemerkbar. Nach diesem ersten Akt ruft der Dayanci durch dieselbe Vorstellung von Geschwüren an seinem ganzen Leibe den gleichen Effekt hervor, von den Fußsohlen bis zum Scheitel, bis der ganze Körper eine einzige weiße eiternde Wunde bildet, worauf er selbst zum Skelett wird. Sobald er mit sich selbst eine solche Verwandlung hat vor sich gehen lassen, macht er alle Wesen, die das Universum bevölkern, ebenso zu Skeletten. Klar schaut er, wie sie alle auf die Wirkung seines Willens hin die äußere Hülle ihres Leibes, Fleisch, Blut, Nerven und Adern, kurz, alles Materielle ablegen und vor ihm eine Masse formloser Knochen bilden. Diese Skelette klirren aneinander, brechen und zerstieben wie die Scherben eines tönernen Gefässes. Plötzlich lodert eine mächtige Flamme empor und verzehrt die Gebeine. Während dieser Visionen kommt es vor, daß der Kontemplant, von Entsetzen ergriffen, am ganzen Leibe bebt und nicht eher aus der Verzückung erwacht, als bis ihn der Lehrer weckt. Wenn er aber infolge der Zerstreuung seiner Gedanken selbst nach längerer Zeit nicht mit dem Schauen der Skelette begnadet wird, so versenkt er sich solange in die Betrachtung des eigenen, bis sich in ihm so deutlich die Gerippe der übrigen Wesen wiederspiegeln, wie die Sterne des Himmels im klaren Wasser. Heftige seelische Erschütterungen, die der Kontemplant während der oben geschilderten Visionen durchlebt, wie auch wechselnde Gefühle des Ekels und der Furcht dienen für ihn als heilsame Arznei gegen sinnliche und weltliche Neigungen. Befreit er sich durch die voraufgehende Betrachtung nicht völlig von leidenschaftlichem Verlangen und der Anhänglichkeit an die Materie, dann schreibt ihm der Meister eine neue Reihe von Visionen vor, ebenso abschreckend und schauerlich. Alles, was nur eine angespannte Phantasie Ungeheuerliches schaffen kann, erscheint wiederum vor ihm auf Weisung des Lehrers. Manchmal bietet sich seinen Blicken das Bild verschiedener Unreinheiten, bald wird er durch Phänomene furchtbarer

Szenen entsetzt, wie z. B. des Brandes des Weltalls, von Dämonen gigantischer und monströser Gestalt, des Kampfes von Drachen, Schlangen und wilden Tieren, so daß ihn schließlich die Kräfte völlig verlassen und er mehrere Tage krank darniederliegt. Als Merkmal einer vollkommenen Befreiung des Kontemplanten von leidenschaftlichen Regungen gilt folgendes: Er erschaut einen aus seinem eigenen Skelett hervorgehenden hellen Stern, geschmückt mit goldenen Kügelchen; wenn die Zahl dieser Kügelchen zwischen zwanzig und vierzig beträgt, so bedeutet das erfolgreichen Verlauf der Meditation. Dann nimmt von seiner Stirne eine lichte Perle ihren Ausgang. Anfänglich verharrt sie an ein und derselben Stelle, dann senkt sie sich nieder und durchdringt die Erde wie auch die drei anderen Schichten des Weltgebäudes: Wasser, Feuer und Luft. Verfolgend, wie sie die Sphäre der Erde durchwandert, bemerkt der Kontemplant, wie sein eigener Leib und alle ihn umgebenden Objekte erstarren und hart werden. Geht die Perle durch die Feuerschicht, dann wird sein Körper leicht. Zieht sie durch die Fluten des Wassers, dann dringt auch an seinen Leib und an die ganze Umgebung Wasser. Schwebt sie schließlich durch das Reich der Lüfte, dann nimmt auch sein Körper den Aggregatzustand der Luft an. Nachdem die Perle den leeren Raum und das Ende des Alls erreicht, kehrt sie zurück und geht mit dem sie begleitenden Licht in den Nabel des Kontemplanten ein.

Zwecks Befreiung von intellektueller Umnachtung schreibt der Meister dem Betrachtenden den Samâdhi der Buddhavision vor. Sein Inhalt ist folgender: Vorbereitend für sein Unterfangen stellt sich der Kontemplant im Verlaufe von sieben Tagen lebendig und detailliert das Bild Buddha's in all' seiner Majestät und Schönheit vor. Nachdem er es seinem Innern fest eingeprägt, zieht er sich in die Einsamkeit seiner Zelle zurück und konzentriert mit geschlossenen Augen seine Gedanken darauf. Dann richtet er sein Sinnen ausschließlich auf die Stirn, und bald gehen aus ihr Buddhagestalten, eine nach der anderen, hervor, von genau demselben Aussehen, wie er sich Buddha vorgestellt. Erschaut der Asket eine zahllose Menge Buddha's, die sich von der Stirn

nur auf eine geringe Strecke entfernen und wieder zurückkehren, so bedeutet das, daß er noch auf einer niedrigen Stufe seines heiligen Strebens steht. Verlassen ihn aber die Buddha's auf eine um vieles größere Entfernung, so ist das ein Kennzeichen der mittleren Stufe des Erfolges in der Askese. Ziehen sie aber in außerordentlich weite Fernen, sodaß der letzte in ihrer Reihe nurmehr als ein Punkt erscheint, und kehren sie dann alle von neuem zurück, so gilt das als Merkmal, daß der Meditierende schon eine hohe Stufe geistlicher Übung erlangt. Während der Annäherung der Buddha's an den Kontemplanten nimmt die Erde eine goldene Färbung an und wird eben, wie die flache Hand, rein und durchsichtig, wie ein Spiegel. Dann richtet der Asket seine Gedanken auf das Herz, und bald beginnen auch von dieser Stelle Buddhas auszugehen, die in den Händen ein Saphirvacir (*vajra*) halten. Aus beiden Enden der letzteren kommen Heilige der drei Rangklassen hervor, von einem größeren oder geringeren Lichtschein umgeben, je nach dem Grade ihrer Heiligkeit. Sobald alle Buddha's bis auf den letzten das Herz verlassen haben, dann macht dieser Halt und stützt sich mit dem Vajra auf das Herz. Nach einiger Zeit aber kehren alle der Reihe nach wieder in dies Organ des Kontemplanten zurück. Steht der Asket auf einer hohen Stufe sittlicher Vollkommenheit, so beginnen sofort darauf aus allen seinen Poren Buddha's in endloser Zahl herauszutreten, die den ganzen sichtbaren Raum in den vier Weltrichtungen einnehmen und sich dann wieder in seinen Leib versenken. Nach dieser Erscheinung konzentriert der Meditierende sein Sinnen und seinen Blick auf den Nabel und wird an ihm eine Bewegung gewahr. Die Aufmerksamkeit verdoppelnd, erschaut er dort, einem Gänseei ähnlich, eine Erhöhung von blendender Weiße. Plötzlich verwandelt sie sich in einen prächtigen Padma, dessen Stengel aus reinstem Saphir, die Blütenkrone aus Gold besteht. Auf dieser Blume thront ein Buddha, aus dessen Nabel gleichfalls ein Padma hervorwächst, auf ihm ein neuer Buddha, und so fort. Wenn dergestalt Lotosblumen mit Buddha's die ganze Weite einnehmen, die sich in der Vorstellung des Asketen malt, dann tritt der entfernteste in den Nabel des nächsten, ihm

folgenden Buddha ein, und so kehren sie nach und nach einer in den anderen zurück, bis schließlich der letzte im Kontemplanten verschwindet. Bei weiterer Betrachtung treten aus allen Poren seines Körpers Padmablumen mit Buddha's hervor, erfüllen den ganzen Luftraum mit einem endlosen Rankenwerk und kehren dann sämtlich an ihren Ausgangspunkt durch den Nabel zurück. Dabei empfindet der Asket ein ungewöhnliches Leichtigkeits- und Wonnegefühl: sein Leib wird rein und licht, als ob er nur aus Edelsteinen bestände. Doch damit ist die Betrachtung Buddha's noch nicht zu Ende. Der Kontemplant setzt unter Anleitung seines Meisters das Anschauen des Nabels fort, und bald züngelt aus dem Scheitel seines Hauptes eine fünffarbige Flamme, die fünf wunderbare Dinge birgt. In dieser Flamme sitzt Buddha, von einer strahlenden Wolke umgeben. Aus seinem Munde fällt eine zahllose Menge Lotosblumen, die das Universum füllen. Dann entspringen dem Nabel Buddha's fünf Löwen, die alle die herausgefallenen Blumen verzehren und wiederum an ihren Ort zurückkehren. Gleichzeitig mit der Rückkehr der Löwen in den Buddha verschwindet auch die fünffarbige Flamme in seinem Leibe, während er selbst in den Betrachtenden durch dessen Scheitel eingeht. Dieser Samâdhi heißt der Löwensprung. Der Leib des Kontemplanten taucht hierbei in goldenen Schein und auf seinem Nabel bildet sich eine runde Erhöhung, weiß und rein, wie ein Himmelslicht. In der Nähe des Nabels und um die Hüften herum erblickt der Asket vier Buddha's, von deren jedem ein heller Sonnenstrahl ausgeht, bei dessen Licht der Asket alle Gegenstände im Weltall erspäht. Verschwinden die Buddha's, dann bleibt an ihrer Stelle eine weiße Flamme zurück, die den Kontemplanten nach allen Richtungen durchschneidet. Bald tritt sie hinten heraus, bald zeigt sie sich vorn, bald dringt sie in die rechte Seite ein und kommt auf der linken wieder hervor, bald verschwindet sie, umgekehrt, auf der linken, um auf der rechten zu erscheinen. Nach allen diesen Vorgängen wird der Körper des Dayanci durchsichtig und rein, und ein blendendes Weiß legt wie eine Wassermasse seine Fluten um ihn.

Noch eine andere Betrachtung Buddha's gibt es, mit

deren Hilfe der Asket geistliche Furchtlosigkeit erreicht. Man nennt sie die Anschauung Buddha's in seinem sterblichen und seinem geistigen Leibe, und sie besteht in folgendem: Nachdem der Meditierende sich das Bild Buddha's so lebendig vorgestellt, als ob er sich vor ihm befände, geht er diese Erwägungen zu seiner Belehrung durch: „Das Gesetz des Alters, der Krankheit, des Todes und der Leiden in den Wiedergeburtsstadien lastet auf dem Menschen. Selbst bei einer Neuexistenz im Lande der Himmelsbewohner trägt er heftiges Verlangen nach Vergnügungen der Sinnenlust und findet nichts, was seiner Seele einen Halt bieten könnte. Gerät er aber auf eine der Stufen der niederen Wiedergeburten, so ist er unter Qualen und Furcht nicht einmal an etwas Gutes zu denken imstande. Wohin ich auch immer meinen Blick wende, überall treffe ich auf schnelle Vergänglichkeit, Zerfall und Tod, die wie grimmige Feinde unablässig über die belebten Wesen herfallen und ihnen mit den Leiden neuer Daseinsformen in zahllosen *Galab* drohen. Ich will darum um das Heil meiner Seele sorgen und sie behüten wie eine stillende Mutter ihr Kind." Nach solchen Reflexionen stellt sich der Kontemplant Buddha in der Hülle des sterblichen Leibes vor, und zwar zu der Zeit seines irdischen Daseins, da er der Menschheit seine Majestät und Weisheit offenbarte, da er von hellem Licht umflossen und geschmückt mit den zweiunddreißig körperlichen Vorzügen[1]) den gläubigen Anhängern seine Lehre von den Mitteln der Erlösung und den Wahrheiten der Allwissenheit predigte. Dann empfindet der Asket ein Wohlgefühl, ähnlich jenem, wenn man in der heißen Jahreszeit in kühles Wasser taucht, oder im Winter in warmes.

Die Betrachtung des geistigen Buddhaleibes ist das Nachsinnen über seine moralischen und intellektuellen Vollkommenheiten. Der Kontemplant meditiert über die grenzenlose Liebe und Barmherzigkeit Buddha's, mit der er die Lebewesen von den Leiden erlöst, welche mit den Wiedergeburten verknüpft sind, und sie der Seligkeit des Nirvâṇa zuführt. Dann denkt er an die anderen Vollkommenheiten Buddha's. Ge-

---

[1]) »Grünwedel, Buddh. Kunst in Indien«, Berlin 1900, pag. 138.

langt er dabei infolge plötzlichen Verscheidens nicht an das Endziel dieser Erwägungen, dann wird er auf alle Fälle entweder als Mensch edler Herkunft wiedergeboren oder in den Welten, in welchem inkarnierte Buddha's ihre Lehre verkünden.

Gegen Zorn und Haß, die letzten unter den Mängeln der menschlichen Natur, wird der Samâdhi der Liebe vorgeschlagen. Zu diesem Zweck stellt sich der Asket die Lebewesen in drückender Qual vor. Zu seinen Füßen erscheint ein feuriger Schlund, von Wänden umgeben und von Sündern wimmelnd. Aus jeder Pore ihrer verunstalteten Leiber rinnt Blut. Von unbeschreiblichen Qualen gemartert, geben sie schreckliche Schmerzenslaute und Stöhnen von sich. Weiter malt die Phantasie dann dem Kontemplanten aus, wie diese Sünder sich in einen See von Eiter und Blut stürzen, dessen Fluten sich in Flammenströme verwandeln, die alle ihre Opfer verzehren. Unter solchen Erscheinungen erweckt der Betrachtende in sich Furchtlosigkeit und das Gelübde, die Dulder retten zu wollen, ablegend, führt er sie aus dem Schlund heraus, indem er mit der Hand die Wände berührt, worauf diese zusammenfallen. Bei der folgenden Etappe des Samâdhi überkommt den Asketen angesichts der gepeinigten Kreaturen ein so starkes Gefühl des Mitleids zu ihnen, daß plötzlich seinen Augen Tränen wie Regen entströmen. Er wischt sie weg und bringt mit ihnen das gierige Flammenmeer zum Verlöschen. Die Glut erlischt und im See bleibt nur eine Anhäufung von Eiter und Blut zurück. Kraft derselben Barmherzigkeit läßt der Asket aus seinem Leibe Wasssermasssen hervorbrechen, die alle Unreinigkeiten aus dem See fortspülen und ihn mit reinem, klarem Wasser anfüllen. Dann wächst aus ihm eine Blütenpflanze baumähnlich empor. Sowie die geretteten Wesen sie erblicken, streben sie darauf zu. Doch der Kontemplant heißt sie vorher das Wasser des Sees austrinken und sich damit waschen, und führt sie dann, selbst das Gewächs erklimmend, dorthin. Da er sieht, daß sie von Hunger geplagt werden, sättigt er sie mit plötzlich auftauchenden Speisen und macht ihren Leiden ein Ende. Nach und nach nimmt die Blütenpflanze immer größere Ausmaße an und wächst um mehrere Stockwerke. Der Asket begibt sich gemeinsam mit

den Wesen auf die zweite Plattform, wo er ihnen ein Mahl anbietet und eine Predigt über die Notwendigkeit der Buße als der Hauptbedingung in Sachen des Erlösungswerkes hält. Dann steigt er mit ihnen noch höher und unterweist sie hier über die Lehre von der Vergeltung für die Taten in den Welten der Wesensklassen. Darauf erhebt er sich in die vierte Sphäre und lädt alle unten Gebliebenen dorthin ein. Hier erfüllt sich sein Herz mit Freude, denn er findet da kostbare Metalle und edle Steine, Kleidung und alle möglichen Speisen und gibt das alles den Kreaturen hin. Während dieses Mahles singen die Himmelsbewohner heilige Hymnen, die sie auf Instrumenten begleiten. Erquickt durch diese freudigen Darbietungen, verkündet ihnen nun der Asket die höhere Lehre. Schließlich erklimmt er mit ihnen die oberste Sphäre, wo er auf eine große Menge verschiedenster süßer und aromatischer Früchte stößt, die er gleichfalls verteilt. Da erscheint mit einem Male auf dem Gewächs ein blumiger Opferaltar, welcher das Bündel eines heiligen Buches, der „Schrift der Weisheit" (*bilik-ün nom*) trägt. Der Kontemplant läßt die Wesen Blumen und Weihrauch dem heiligen Buche zum Opfer darbringen und fordert sie auf, Seele und Leib mit Hilfe von Betrachtungen zu reinigen, um sie würdig zur Annahme der erhabenen Lehre Buddha's vorzubereiten. Dann legt er ihnen die in dem Werke enthaltenen Thesen aus und setzt seinen Vortrag solange fort, bis ein helles und intensives Licht die Blütenpflanze und alle Kreaturen umflutet. Unter dem Einfluß dieses Lichtes geraten die Wesen in Entzücken und schweben nach allen Richtungen auseinander, seinen Strahlen folgend. Aus dem Leibe des Asketen löst sich gleichfalls Licht, das er sich ausdehnen und allseitig verbreiten läßt. Darauf verschwindet alles, und ringsherum herrscht nur Leere. Damit endet der Samâdhi der Barmherzigkeit, und hier liegt auch die Grenze der niederen Betrachtungen, welche mit der Welt der Gelüste zu tun haben. Dann beginnt eine Stufenleiter, von Dhyâna's, die nach der Lehre des Buddhismus auf den Gipfel völliger geistlicher Vollkommenheit führt. Diese Betrachtungen tragen, wie ich oben gesagt habe, einen besonderen Charakter: sie bestehen nur aus abstrakten Vorstellungen und machen Schritt für

Schritt die Seele von allen Formen und Bedingungen der Existenz frei.

Ebenso wurde auch schon darauf hingewiesen, daß diese höheren Betrachtungen den beiden oberen Welten der buddhistischen Kosmologie entsprechen, die zusammen acht Himmel bilden. In dieser Beziehung stellen die Samâdhi's, die zur Gruppe der höheren Betrachtungen gehören, an sich selbst ein untrennbares System dar, die „acht Entsagungen" (*naïman tebcil*) oder die „acht Übergänge" oder, schließlich, die „acht Selbstversenkungen" genannt. Die Bezeichnung „Übergänge" charakterisiert ihre Bedeutung, denn sie dienen nur als Stufen auf der Leiter allgemeiner Selbstvervollkommnung, so daß ein Haltmachen auf irgendeiner derselben nichts anderes beweist, als entweder beschränkte Aufnahmefähigkeit oder unwürdigen Zustand des Asketen. Die vier ersten „Entsagungen" oder „Übergänge" korrespondieren mit der Welt der verklärten Formen, in welcher nach der exoterischen Lehre des Buddhismus die Menschen für gewöhnliche Tugenden wiedergeboren werden. In der buddhistischen Mystik hat das damit aber noch eine andere Bewandtnis. Die letzten vier Stufen entsprechen der immateriellen Welt, von der man einen genauen Begriff nur durch das Betrachtungssystem der Buddhisten gewinnen kann. Die kosmographischen Auskünfte darüber sind sehr dunkel.

Wer zur höheren Kontemplation übergeht, muß schon kurz mit den Schwierigkeiten der Selbstversenkung bekannt und in den Dingen des Dhyâna erfahren sein. Vor allem hat er seinen Geist in eine einheitliche Verfassung zu bringen und muß fest in der Überzeugung von der Unreinheit und der Unbeständigkeit sinnlicher Befriedigung, an der die Menschen Wohlgefallen finden, gewurzelt sein.

In dieser Überzeugung versenkt er sich in den Samâdhi des Schauens von Unreinheiten und weißen menschlichen Skeletten, um einerseits seine Verachtung gegenüber sinnlichen Trieben zu stärken, andererseits, um sich zur Aufnahme der Eindrücke aus der transzendentalen Welt vorzubereiten. Er verharrt in diesem Samâdhi solange, bis aus den Gebeinen seines eigenen Gerippes Strahlen eines Lichtes von solcher

Helle hervorzuschießen beginnen, daß der Asket dabei sein Herz, den Sitz der Gedanken, erschaut und die Fähigkeit gewinnt, des letzteren Veränderungen so klar wahrzunehmen, wie einen Wasserstrahl in einem gläsernen Röhrchen. Dann taucht er in selige Untätigkeit mit seinem ganzen Wesen unter und empfindet unsägliches Wohlbehagen. Das bildet die höhere Betrachtungsstufe in der sinnlichen Welt. Leute mit intensiver Aufnahmefähigkeit erreichen diesen Zustand im Verlaufe von einer Woche gesteigerter Anstrengung, andere in drei Wochen, wieder andere aber können zeitlebens nicht an dieses Ziel gelangen. Fundamentale Hindernisse hierbei sind: moralische Mängel, Unbußfertigkeit inbezug auf die Sünden, verkehrte Überzeugungen der Vernunft und Todsünden, auch wenn sie in den Präexistenzen begangen worden sind. Doch stets soll der Kontemplant dessen eingedenk sein, daß der von ihm erreichte Höhengrad im Hinblick auf die weitere Vervollkommnung nur eine Übergangsstufe ist, und deshalb darf er auf ihr nicht in Sorglosigkeit einschlafen. Hier ist Nachsinnen über die Nichtigkeit wollüstiger Genüsse ganz besonders vonnöten. Drohen im Asketen irgendwelche Leidenschaften zum Durchbruch zu kommen, so soll er sie gleich im Keime durch passende Erwägungen ersticken. Ein Dahindämmern in diesem Zustand ist für ihn besonders gefährlich. Um das von sich fern zu halten, stellt er sich den Herrscher des Todes vor, wie er dasteht, bereit, ihn mit dem Schwertschlag des Schicksals zu treffen. Tritt dieser Zustand nachts ein, dann wäscht er sein Gesicht mit kaltem Wasser, blickt nach allen vier Himmelsrichtungen und stellt die frühere Makellosigkeit der Gedanken entweder durch Betrachtung der Sterne oder durch Nachsinnen über Buddha und seine hehre Lehre wieder her. Unter ähnlichen Methoden und Vorsichtsmaßregeln wird er schließlich von den Bedingungen der sinnlichen Welt völlig frei und vollzieht den Übergang aus dieser in jene der lichtstrahlenden Formen.

Das Eintreten des Kontemplanten in die erste (Himmels-) Sphäre der lichtstrahlenden Formen äußert sich darin, daß sein Körper durchsichtig wird. Die allerreinsten Elemente der Welt dieser Formen durchdringen sein ganzes Wesen, wie

strömende Wasser die trockene Erde tränken — sein Leib wird leicht und harmonisch. Dieser plötzliche Übergang bringt in der Seele des Betrachtenden eine heftige Erschütterung hervor. Er erwacht gleichsam wie aus einem tiefen Schlaf und empfindet ein noch nie dagewesenes Wohlbehagen, ähnlich jenem, das man durchmacht, wenn man zur Zeit drückender Hitze in kühles Wasser taucht. Anfänglich ist dieses Gefühl verworren und unbestimmt, weil es durch ein starkes Empfinden gedämpft wird. Sobald es sich aber nach und nach legt, beginnen auch die Verstandeskräfte des Kontemplanten ihre Tätigkeit. Er erschaut eine für ihn völlig neue Sphäre, die auch der geringsten Neigung zu sinnlichem Verlangen fremd ist, und die verklärte Gestalt seines Leibes. So erzeugt ein kräftiger Schlag an eine Glocke zuerst einen sich überstürzenden und ungleichmäßigen Klang, der dann allmählich in einen ebenen und ruhigen Ton übergeht. Infolge dieses Erlebens empfindet der Asket ein unbeschreibliches Wohlbehagen, das noch mehr wächst, wenn er den gegenwärtigen Zustand mit dem früheren vergleicht, über Buddha meditiert und das Gefühl der Barmherzigkeit gegenüber den Wesen, welche noch durch die Fesseln der Sinnlichkeit gebunden sind, Raum gewinnen läßt. Auf dieser Stufe kann der Kontemplant Versuche über die Macht des Samâdhi anstellen und vermittelst der ihm innewohnenden Energie den ganzen grenzenlosen Raum in verschiedenen Farben, blau, gelb, rot, weiß, erscheinen lassen oder ihn in Erde, Wasser, Feuer oder Äther verwandeln. Doch der Haupteffekt, der auf dieser Stufe in der Seele des Asketen zur Geltung kommt, ist das beständige Empfinden oder die Aufnahme von Eindrücken der neuen Welt und eine Auffassung oder Regsamkeit des Intellekts, die durch diese Empfindung ausgelöst wird. Doch können diese seelischen Bewegungen ihm auch zum Fangstrick werden, obgleich ihr Objekt ein moralisch einwandfreies oder indifferentes ist. Wenn die Seele sich fest an das kettet, was sie durchlebt, und mit den Eindrücken intim wird, so bedeutet das einen Stillstand, und sie vermag nicht auf eine höhere Stufe der Betrachtung überzugehen. In dieser Beziehung werden Empfinden und Auffassung auf den Kontemplanten dieselbe Wir-

kung ausüben, wie gemischte Geräusche (verschiedenen Ursprungs) auf einen Menschen, der schlafen will. Als Folgeerscheinung kann auch der Fall eintreten, daß Empfinden und Auffassung ihn wieder in die Bedingungen des Daseins in der Welt der Gelüste zurückbringen, ähnlich wie der Wind zuerst das Wasser in Bewegung und dann vom Grunde Schmutz nach oben bringt und es trübe macht. Auf Grund eben dieser Überlegungen stellt der Asket die Tätigkeit seiner Verstandeskräfte und das Empfinden ein und versetzt sich mit Hilfe der Selbstversenkung in die zweite Him mels-Sphäre der Welt der lichtstrahlenden Formen.

Das erste Merkmal des Betretens dieser Stufe der Beschauung ist eine tiefe Ruhe der Seele als Folge der Lossagung von Empfindungen und Auffassungen. Die Seele des Kontemplanten wird hierbei so rein und gewissermaßen durchsichtig, wie ein Gewässer in ruhigem und unbewegtem Zustande, wenn sich in ihm Himmelslichter und Berge völlig klar wiederspiegeln. Diese reine Ruhe der Seele heißt heiliges Schweigen oder innere Reinheit. Doch in demselben Maße, wie der Betrachtende sich dem Einfluß dieser neuen Sphäre unterordnet, verspürt er auch ein Entzücken, welches das Wohlbehagen der ersten Stufe bei weitem übertrifft. Dieses Entzücken bildet ein unterscheidendes Charakteristikum der zweiten Beschauungsstufe; doch ähnlich dem Empfinden und der Auffassung der ersten ist es nichts mehr und nichts weniger als ein Übergangsstadium. Wenngleich es sich für den Kontemplanten hier auch um ein Gefühl, rein und ohne fremde Beimischung, handelt, so soll er sich doch nicht daran klammern, denn jedes Festhaften ist schon ein Nachteil und endet gewöhnlich mit Gram oder Leiden. Entzücken ist auf den höheren Stufen der Betrachtung ein unfeines Gefühl, weshalb der Kontemplant sich beeilt, davon frei zu werden und in die dritte Sphäre überzugehen.

Das Wesen dieser dritten Stufe der Betrachtung liegt in einem Genießen, doch nicht in jenem, das Bestandteil der ersten und zweiten ist, sondern, wenn man so sagen darf, in einem solchen ohne Wohlbehagen und ohne Entzücken. Sein charakteristisches Merkmal kommt darin zur Geltung, daß

es 1. das ganze Wesen des Kontemplanten in seinen Bann zieht und 2. in voller Fülle zum Ausdruck gelangt, während auf den beiden niederen Stufen eine so reichliche Entfaltung infolge jenes verworrenen Gefühls nicht möglich ist, das im ersten Falle der Empfindung und Auffassung, im zweiten dem pulsierenden Auftreten der Verzückungen entspringt. Zwischen dem einen und dem anderen Genießen besteht derselbe Unterschied, wie zwischen dem Wohlbehagen, das ein erhitzter Mensch empfindet, wenn er sein Gesicht mit kaltem Wasser wäscht, und dem, wenn er zur heißen Jahreszeit mit dem ganzen Leibe in kühles Wasser untertaucht. Immerhin kann die Seele des Asketen in diesem Zustande des Genießens drei Unzulänglichkeiten durchmachen, nämlich entweder die Energie verlieren oder in heftige Bewegung geraten oder schließlich in Finsternis und Trübsal versinken. Im ersten Falle steigert der Kontemplant nachhaltig die Funktionen seines Intellekts, im zweiten schränkt er sie ein oder läßt sie ganz aufhören, im dritten endlich stellt er den früheren Zustand durch Nachsinnen über die tiefe und treffliche Lehre Buddha's wieder her. Klar ist es, daß der Asket, da der Genuß auf der dritten Stufe ein außerordentlich hoher, dem Zwange gehorchend, alle seine seelischen Kräfte anstrengt, um diesen Zustand zu erhalten. Aber das eben bringt ihn auch in Aufregung und dadurch wird das Genießen zum Leiden. Deshalb verwirft der Betrachtende dieses Stadium als ein zeitweiliges, das außerdem noch schwer aufrecht zu halten ist, und sucht Beruhigung in der vierten Himmelsphäre.

Beim Betreten der vierten Dhyânastufe rottet der Asket jedes Gefühl von Freude und Trauer, von Genuß und Leid in sich aus und bewahrt seine Seele in völliger Einfalt. Darum ist das charakteristische Merkmal dieser Stufe ein leidenschaftsloser Zustand der Seele, die ob der Freuden auf den niederen Stufen kein Bedauern trägt, ja, nicht einmal mehr an sie denkt. Diese niederen Grade der Betrachtung waren nicht nur nicht imstande, der Seele jene Einfalt zu vermitteln, nein sie waren für dieselbe vielmehr das, was der Wind für ein brennendes Lämpchen an ungeschützter Stelle ist. In dieser Beziehung ist die vierte Stufe der absolute Zustand, die drei

ersten aber dienen nur als Ansätze, genau so wie die Abhänge eines Berges zu seinem Gipfel führen. Die Buddhisten nennen diese Stufe das Stadium der Unbeweglichkeit, der unbeirrbaren Selbstversenkung, der Beruhigung. In den Höhen dieser geheimnisvollen Sphäre, an dieser Grenzmark der Welt der verklärten Formen, ist der Kontemplant schon über alle Kräfte der Natur erhaben: er sieht alles, was im Kosmos vorgeht, vernimmt alle Reden, kennt alle Gedankengänge der Wesen, erinnert sich seiner Präexistenzen, kann ungehindert das Universum durcheilen. Seine Gefühle erweitern sich zu einer grenzenlosen Fülle: ergibt er sich jenem der Liebe, dann umfängt er damit die ganze Welt, Freunde und Feinde, Nahe und Ferne, und schließt darin auch alles ein, was da „kreucht und fleucht", bis zu den kaum bemerkbaren Insekten. Läßt er das Gefühl der Barmherzigkeit walten, so hat er Mitleid mit der ganzen Welt und sieht selbst in den Genüssen der Wesen nur die Leiden. Wenn er beim Nachsinnen über die Erhabenheit der Lehre Buddha's, die die Menschheit vom Elend befreit und sie zur Stätte der Beruhigung führt, in Entzücken gerät, dann läßt er alle Wesen, die das Weltall bewohnen, an dieser Freude teilnehmen. Versinkt er schließlich, nachdem er sich von allen Gefühlsfunktionen losgesagt, in Leidenschaftslosigkeit, dann führt er diesen Zustand bis zur Verneinung der Wirklichkeit der Erscheinungen und ausschließlicher Anerkennung einer alles durchdringenden Leere durch. Auf dieser Stufe kann sich der Kontemplant in spezielle Samâdhi's versenken, die einen höheren oder geringeren Grad der Wohltätigkeit gegenüber den Kreaturen zum Ziel haben. Solche sind die Samâdhi's der Festigkeit, der Majestät, der Beschwörungen, welcher die Wirkungen von Gift aufhebt und physisches Elend beseitigt, wie Hagel, Epidemien usw., der Samâdhi, der Dämonen verscheucht, jener, der Regenwolken zur Zeit der Dürre, der Errettung und Behütung der Menschen auf Wasserwegen, des Versehens mit Speise und Trank in der Wüste, der Reichtum verschaffende, jener der Belebung von Menschen, welche in Ohnmacht liegen, der Samâdhi der Auferweckung vom Tode, der Wiedergabe des Gehörs den Tauben, der Sehkraft den Blinden, der Sprache den Stummen u. s. f.

Aber wie hoch auch immer die Vollkommenheit sein mag, die der Asket auf der vierten Stufe der Betrachtung erreicht, sie bildet noch nicht die letzte Grenze, denn hinter ihr liegt noch die ganze Region der unkörperlichen Welt. Diese Welt besteht, ähnlich jener der lichtstrahlenden Formen, gleichfalls aus vier Himmelssphären, denen in der Betrachtung vier Samâdhi's entsprechen. Der erste Himmel heißt die Region der grenzenlosen Leere, der zweite — die des schrankenlosen Wissens, der dritte — die Region des Nicht-Seins und endlich der vierte — die der Verneinung von Denken und Nicht-Denken.

Die erste Stufe in der Betrachtung der unkörperlichen Welt ist der Samâdhi der Leere. Um sie zu erreichen, befreit sich der Asket von den Formen der sichtbaren Welt durch die folgenden Gedankengänge: „Alles, was eine Form hat, ist zeitweilig, nicht selbständig, nichtig und verursacht nur Leiden. Unterwirft man die Formen einer Analyse, dann erhalten wir als Ergebnis, wenn man sie in ihre Komponenten und sogar Atome zerlegt, rein nichts; deshalb hat auch unser Leib, als aus Teilen zusammengesetzt, keine selbständige Existenz. Nehmen wir beispielsweise einen Teil des menschlichen Körpers, das Organ des Sehens. Das „Auge" besteht aus zehn Elementen: den vier groben Grundstoffen, Erde, Wasser, Feuer und Äther, den vier feinen, Farbe, Geruch und Empfindungsvermögen des Körpers und schließlich aus schwarzen und weißen Kreisen. Löst man das „Auge" in diese Teile auf, so ist es als solches natürlich nicht mehr da. Ein Lichtstrahl, rein und ohne Beimischung, der die Funktion des Sehens auslöst, ist schließlich auch das Produkt (der Wirkungen) der vier Elemente, und obgleich er nichts Fremdes an sich hat, verrät er bei der Berührung mit den Objekten sein wahres Wesen und zerfällt. Dabei nennen wir „Auge" das, was die Objekte wahrnehmen kann; wenn es aber keine Objekte gibt, so gibt es auch selbstverständlich kein „Sehen". Nach dieser Methode werden auch alle übrigen Teile des Leibes hinsichtlich ihrer Existenz annulliert, darauf alle materiellen Formen und endlich die Wesen, alles wird der Zerlegung unterworfen und erweist sich als Leere. Nachdem dergestalt den

Formen das Siegel der Verneinung aufgedrückt worden, richtet der Asket seine Aufmerksamkeit auf die Leere des eigenen Körpers, so auf den Mund, die Nase, die Kehle, die Augen, die Brust und den Magen, fest davon überzeugt, daß Formen — Unrast sind, Leere dagegen — Ruhe. Sobald seine Seele diese Gewißheit in dem Gedanken an die Leere gewinnt, dann beginnen die Leere-Vorstellungen hinsichtlich seines eigenen Leibes allmählich solange an Ausdehnung zuzunehmen, bis schließlich sein Körper ganz und gar verschwindet. Darauf führt der Kontemplant auch alle anderen Formen in diesen Zustand über, sodaß für ihn endlich Alles in eine allgemeine Leere übergeht. Die gesamten Funktionen seiner Seele sind in diesem Zeitraum ausschließlich auf die Leere gerichtet. Im Resultat reißt sich seine Seele völlig von Formvorstellungen los und schwebt geschwind durch die unermeßliche und grenzenlose Weite dahin, wie ein Vogel, der seinem Käfig entschlüpft, in den er bisher eingeschlossen war. Darin besteht eben der Samâdhi der Leere, welcher die abstrakte Idee des schrankenlosen Raumes zum Gegenstand hat.

Doch auch auf dieser Stufe der Betrachtung macht der Asket noch nicht Halt, denn ihm geht die Erkenntnis auf, daß die Leere auch nur eine seiner Vorstellungen, mithin den Bedingungen der Existenz unterworfen ist, d. h. sie war anfänglich da, dann aber wird sie nicht vorhanden sein, sie existierte früher nicht, um darauf zu erscheinen, folglich ist sie nicht irgend etwas Ewiges oder Unveränderliches. Darum bricht der Betrachtende seine Beziehungen zur Leere ab und strebt die höhere Selbstversenkung an. Er erkennt, daß erstere ein Produkt seiner persönlichen Kraft der Verstandesfunktionen ist, und in der Annahme, daß nur diese Kraft allein wahr ist, konzentriert er eben auf sie seine Gedanken. Zu gleicher Zeit wird denn auch das Vermögen seiner Verstandesfunktionen klarer und klarer, weiter und weiter, wie die Flamme einer Leuchte oder wie ein Gewässer, das über seine Ufer tritt, und umfaßt das Vergangene, das Gegenwärtige und Zukünftige in Grenzenlosigkeit und Unermeßlichkeit. Darin besteht der Samâdhi des schrankenlosen Wissens mit dem abstrakten Inbegriff von der Zeit.

Ferner aber kommt dem Kontemplanten zum Bewußtsein, daß die Macht der Verstandesfunktionen genau genommen auch nur ein Trugbild ist, dem keine Realität zu Grunde liegt. Denn es erscheint in Abhängigkeit von fremden Objekten und es verschwindet, sobald diese verschwinden, sowie die Wahrnehmung von Gerüchen aufhört, wenn sie verwehen. So ist denn sinnliches Begehren Illusion, die Formen — Illusion, die Leere — Illusion, die Macht der Verstandesfunktionen — Illusion. Alles Trug und folglich — Nicht-Sein. Darum muß im Nicht-Sein die Beruhigung verborgen liegen. Mit diesem Gedanken vertieft sich der Asket in den Samâdhi des Nicht-Seins, d. h. in einen Zustand außerhalb der Bedingungen von Raum und Zeit. Trotzdem aber bleibt im Kontemplanten noch immer die Tätigkeit der Seele wirksam. Worin äußert sich diese Tätigkeit? In der Überzeugung vom Nicht-Sein, entgegengesetzt der Überzeugung vom Sein, die in allen niederen Sphären herrscht. Die Überzeugung vom Nicht-Sein ist eine exklusive und mithin wandelbare Anschauung, welcher der leidenschaftliche Hang zu dieser Überzeugung auf dem Fuße folgt, diesem aber wieder — Verfinsterung des Intellekts und dann weiter — die Wiedergeburten. Deshalb verwirft der Betrachtende die Region des Nicht-Seins und erhebt sich zur höchsten in den drei Welten, in der es nach der Ausdrucksweise der Buddhisten weder Denken noch Nicht-Denken gibt, ein rein negativer Zustand, der die Idee des Ruhens der Vernunft in sich schließt. Doch ist diese Idee der Ruhe im Hinblick auf ihre negative Eigenschaft so unbestimmt, daß sie eher als ein Übergangsgebiet oder als ein Bindeglied zwischen der vorhergehenden Region und der endlichen Lossagung von der Welt gelten kann. Allem Anschein nach bewegen sich die Buddhisten, sobald sie den Betrachtungsmethoden in einer höheren Schauungs-Sphäre ihren Platz angewiesen, nur auf den Pfaden absoluter Verneinung, die Anwendung jedes positiven Ausdrucks ängstlich vermeidend, denn jeder ausschließliche Begriff, mag er nun positiv oder negativ sein, ist seinem Wesen nach trügerisch. Dieser höchste Samâdhi ist die achte und letzte Stufe der höheren Betrachtung. Sie steht an der Grenze der ewigen Ruhe, welche Nirvâṇa heißt.

Das sind die verschiedenen Etappen der Betrachtungen im aufbauenden Gang der Entwickelung des Kontemplantenlebens von Anfang bis zu Ende. Ich fragte meinen Mentor, ob es denn in der Tat bei ihnen solche Dayancinar gäbe, die, wenn sie ihr Leben beschlössen, direkt das Nirvâṇa erreichten. Er antwortete mir, daß es schwierig sei, über den seelischen Zustand des einen oder anderen Asketen ein Urteil abzugeben, und darum könne man auf diese Frage auch nichts Positives entgegnen. Man darf also nach allem kaum annehmen, daß heutzutage solche Kontemplanten existieren. Um mittelst der Betrachtungen das Nirvâṇa zu erreichen, ist es nötig, alle ihre Stufen durchzumachen. Das ist aber absolut unmöglich, nicht nur im Verlauf eines Menschenalters, sondern auch mehrerer *Galab*, denn jede Stufe schließt ganze Dutzende von Samâdhi's in sich ein. Erklären konnte mir mein Gewährsmann diese nicht, gab mir dafür aber eine Liste ihrer Titel, die ich hier anführe:

1. *Śirwaṅ bradikabut-un ülü bulikdaxu samadi*: der nicht ermüdende Samâdhi der Śrâvaka's und Pratyekabuddha's.
2. *Erdeni motor samadi* (skr. *ratnamudrâsamâdhi*): der S. der kostbaren Mudrâ.
3. *Arsalan-u maśida uxaghulukci samadi*: der trefflich unterweisende Samâdhi des Löwen.
4. *Saïn saran samadi* (skr. *sucandrasamâdhi*): der gute Mondsamâdhi.
5. *Tsoktu sara-ïn ilaghuksan samadi* (skr. *śrîcandrajinasamâdhi*): der siegreiche Samâdhi des majestätischen Mondes.
6. *Xamuk nom-ut-atsa maśida ülemji samadi*: der um vieles höher als alle Dharma's dastehende Samâdhi.
7. *Xamuk nom-ut-un motor samadi* (skr. *sarvadharmamudrâsamâdhi*): der Mudrâsamâdhi aller Dharma's.
8. *Usnir-i maśida üdseküi samadi*: der klar den Scheitelschmuck (*üsnir*, bezw. *usnir* — skr. *uṣṇîṣa*) erschauende Samâdhi.
9. *Nom-un tüb-tür maghat boluksan samadi*: der fest im Zentrum der Dharma's ruhende Samâdhi.
10. *Maghat tsoktu ilaghuksan belgetü samadi* (skr. *niyataśrîjinalakṣaṇasamâdhi*): der Samâdhi mit dem wahrhaft majestätisch-siegreichen Merkmal.

11. *Wacir samadi* (skr. *vajrasamâdhi*): der Donnerkeil-Samâdhi.
12. *Xamuk nom-ut-tur oroxu-ïn motor samadi* (skr. *sarvadharmâvatâramudrâsamâdhi*): der Mudrâsamâdhi des Eintritts in alle Dharma's.
13. *Samadi-dur xaghan metü maši orošiksan samadi*: der Samâdhi, welcher sich gleich einem König völlig in dem Samâdhi niederläßt.
14. *Gerel-i mašida gharghakci samadi*: der intensiv Licht schaffende Samâdhi.
15. *Aïmak-ut-i mašida dsokiyaksan samadi*: der die Abteilungen fest gründende Samâdhi.
16. *Üneger ülemji boluksan samadi*: der in Wahrheit vorzügliche Samâdhi.
17. *Maghat üges-tür labta(n) oroxui samadi*: der zweifellos in die zuverlässigen Aussprüche eindringende Samâdhi.
18. *Nere üges-tür üneger oroxui samadi*: der sich mit Name und Begriff (?) eingehend befassende Samâdhi.
19. *Eteget-i masi üdseküi samadi* (skr.... *sudrišasamâdhi*): der das Abseitsliegende eingehend betrachtende Samâdhi.
20. *Motor-i ughughata barixui samadi* (skr. *mudrâparidharasamâdhi*): der völlig die Mudrâ('s) umfassende Samâdhi.
21. *Ebdeši ügei samadi*: der unzerstörbare Samâdhi.
22. *Xamuk nom-ut üneger xuraxui dalai-ïn motor samadi*: der Mudrâsamâdhi des Meeres (skr. *sâgaramudrâsamâdhi*), das in Wahrheit alle Dharma's in sich schließt.
23. *Oktarghui-yi delgerengüi-e dügürgekci samadi*: der den Himmel weit anfüllende Samâdhi.
24. *Wacir-un mandal samadi* (skr. *vajramaṇḍalasamâdhi*): der Donnerkeil-Kreis-Samâdhi.
25. *Ilaghuksan belge-ïn üdsügür-deki tsarbaghun-u cimek samadi* (skr. *dhvajâšulabâhvalaṃkârasamâdhi*): der Samâdhi des Armschmucks auf der Spitze des Siegeszeichens.
26. *Tsoktu erketen samadi*: der majestätische Samâdhi der Empfindungen.
27. *Ündüsün-i daghan otuksan samadi*: der, dem Prinzip folgend, fortschreitende Samâdhi.
28. *Arsalan maši üdsügürgeküi samadi*: der hoch aufstrebende Löwensamâdhi.

29. *Kündüledüksen samadi*: der (auf dem Wege) Halt machende Samâdhi.
30. *Niswanis-i tebcikü̈i samadi* (skr. *apagatakleśasamâdhi*?): der den Hang zur Materie verwerfende Samâdhi.
31. *Maśi gegegen samadi* (skr. *pradyotasamâdhi*): der außerordentlich lichte Samâdhi.
32. *Ülü erikü̈i samadi*: der nichts suchende Samâdhi.
33. *Oron-dur śitüksen ügei samadi*: der Samâdhi, welcher sich nicht auf ein Objekt verläßt.
34. *Setkil ügei samadi*: der Samâdhi ohne(Tätigkeit des)Geist(es).
35. *Kkir ügei dsula samadi* (skr. *vimalapradîpasamâdhi*): der Samâdhi des makellosen Glanzes.
36. *Kidsaghalal ügei gereltü samadi* (skr. *anantaraśmîsamâdhi*): der Samâdhi des unermeßlichen Lichtes.
37. *Geïgülükci samadi*: der erleuchtende Samâdhi.
38. *Xamuk-i geïgülükci samadi*: der alles erleuchtende Samâdhi.
39. *Degedü arighun samadi* (skr. *vasuśuddhasamâdhi*): der erhaben-reine Samâdhi.
40. *Kkir ügei gerel-tü samadi* (skr. *vimalaraśmîsamâdhi*): der Samâdhi des fleckenlosen Lichtes.
41. *Bayasxakci samadi* (skr. *muditâsamâdhi*): der erfreuende Samâdhi.
42. *Tsakilghan-u samadi* (skr. *śambâsamâdhi*): der Samâdhi des Blitzes.
43. *Baraśi ügei samadi* (skr. *akṣayasamâdhi*): der unerschöpfliche Samâdhi.
44. *Ülü doroïdakci samadi*: der nicht nachlassende Samâdhi.
45. *Jibxulań-tu samadi* (skr. *balasamâdhi*): der machtvolle Samâdhi.
46. *Baraxui-atsa ańgijiraksan samadi*: der von der Vollendung ablassende Samâdhi.
47. *Ülü küdülkü̈i samadi*: der Samâdhi der Unbeweglichkeit.
48. *Ebderekü̈i ügei samadi*: der nicht zugrundegehende Samâdhi.
49. *Naran-u dsula samadi* (skr. *sûryapradîpasamâdhi*): der Sonnenglanz-Samâdhi.

50. *Kkir ügei saran samadi* (skr. *vimalacandrasamâdhi*): der fleckenlose Mond-Samâdhi.
51. *Bilik-ün dsula samadi* (skr. *vijñâ(prajñâ)pradîpasamâdhi*): der Samâdhi der Leuchte der Weisheit.
52. *Todorxai gegen samadi*: der klare lichte Samâdhi.
53. *Üile üiletküi samadi* (skr. *karmakarasamâdhi*): der Taten vollführende Samâdhi.
54. *Tsoktu belge bilik samadi* (skr. *śrîprajñâsamâdhi*): der majestätische Weisheits-Samâdhi.
55. *Wacir metü samadi*: der einem Donnerkeil gleiche Samâdhi.
56. *Setkil aksan samadi*: der Geist(estätigkeit) repräsentierende Samâdhi.
57. *Saitur orośiksan samadi*: der völlig eindringende Samâdhi.
58. *Erdeni-ïn kidsaghar samadi* (skr. *ratnântasamâdhi*): der Grenz-Samâdhi des Kleinods.
59. *Degedü nom-un motor samadi* (skr. *vasudharmamudrâsamâdhi*): der Mudrâ-Samâdhi des erhabenen Gesetzes.
60. *Xamuk nom-ut tekśi satsaghu samadi* (die Vorlage hat „*nom-ut*", was keinen Sinn gibt; es ist zweifellos „*nom-un*" zu lesen), (skr. *sarvadharmopekṣâsamasamâdhi*): der indifferent gleichmäßige Samâdhi aller Dharma's.
61. *Bayaśxulań-i* (der Text hat fehlerhaft das Dativ-Lokativ-Suffix „*a*") *tebcikü samadi*: der Samâdhi, welcher sich von der Freude lossagt.
62. *Nom-iyar ülemji boluksan samadi*: der dank der Dharma's hervorragend gewordene Samâdhi.
63. *Maśida tarxaksan samadi*: der außerordentlich verbreitete Samâdhi.
64. *Xamuk nom-ut-un üges-i saïtur ilghakci samadi*: der die Worte aller Lehren trefflich unterscheidende Samâdhi.
65. *Üsük-üt-i maśi dsokiyaxui samadi*: der die Silben recht anordnende Samâdhi (*üsük* ist „Buchstabe", „Silbe"; gemeint sind hier natürlich die Dhâraṇî's, wenn nicht gar ausschließlich die „*jirghughan üsük*", die „sechs Silben" des „*Oṃ ma-ṇi pad-me hûṃ*").
66. *Üsük-etśe xaghatsaksan samadi*: der die Dhâraṇî's vermeidende Samâdhi.

67. *Setkikdegün-i tasulukci samadi*: der Samâdhi, welcher das, was Gegenstand des Nachsinnens ist, vernichtet (wörtlich: abreißt).
68. *Yegütkel ügei samadi* (tib. *'p'o-med-tiṅ-ṅe-'dsin-bsam-gtan*): der unvergängliche Samâdhi.
69. *Dsüil ügei samadi*: der Samâdhi ohne Auswahl(?).
70. *Nere maghat-iyar oroxui samadi* (skr. *nâmaniyatâvatâra-samâdhi*): der Samâdhi des Eintritts mit Hilfe des zuverlässigen Namens. (Vielleicht kann der mong. Ausdruck auch mit einem anderen terminus technicus, „*ünen maghat mür-tür oroxui* — die Hinwendung auf den Weg der Wahrheit" identifiziert werden).
71. *Oron ügegüi-e yabukci samadi*: der allerorten wandelnde Samâdhi.
72. *Bürügültsekü ügei samadi*: der nicht trübe werdende Samâdhi.
73. *Yabudal-lugha tegüsüksen samadi*: der durch Übungen gekennzeichnete Samâdhi.
74. *Küdülesi ügei samadi* (skr. *acalasamâdhi?*): der unwandelbare Samâdhi.
75. *Oron-atsa nükciksen samadi*: der an den Objekten (der sinnlichen Wahrnehmung) vorübergehende Samâdhi.
76. *Xamuk erdem-ün cighulghan boluksan samadi* (skr. *sarvaguṇasaṅgamasamâdhi*): der in der Ansammlung aller Vorzüge (Tugenden, Verdienste) bestehende Samâdhi.
77. *Setkil ügei aksan samadi* (skr. *acittasamâdhi*): der Samâdhi ohne Geistestätigkeit.
78. *Buyan kešik gegegen-e delgereksen samadi*: der Samâdhi, bei dem sich moralisch-religiöses Verdienst und Wohltaten in Klarheit verbreiten.
79. *Bodi mütse-tü samadi*: der Samâdhi mit der Bodhi-Partikel.
80. *Kidsaghalal ügei sambagha samadi* (skr. *anantaspratibhâna-samâdhi?*): der Samâdhi unermeßlicher (moralischer und intellektueller) Fähigkeiten.
81. *Satsa busu-lugha satsaghu samadi*: der gleichmäßige Samâdhi mit (der Eigentümlichkeit des) Nicht-Plötzlichem(n).

82. *Xamuk nom-ut-atsa nükciküi samadi*: der an allen Daseinsformen vorübergehende Samâdhi.
83. *Ughughata oktalukci samadi*: der völlig trennende Samâdhi.
84. *Düri ilete bütüksen samadi*: der klar zum sichtbaren Ausdruck gelangte Samâdhi.
85. *Nigen dsüil-tü samadi*: der Samâdhi mit einem Klassenmerkmal.
86. *Maši gegeküi ügei samadi*: der nicht sonderlich verleugnende Samâdhi.
87. *Badaranghui dsula samadi* (skr. *jvalakarašîsamâdhi*): der Samâdhi der flammenden Leuchte.
88. *Ilete setkiküi ügei samadi*: der Samâdhi der bewußten Untätigkeit des Geistes.
89. *Baraši ügei xaghurtsak samadi*: der unerschöpfliche Kästchen-Samâdhi (so wörtlich; es dürfte aber ein Druckfehler vorliegen, dadurch entstanden, daß beim Setzen die täuschend ähnlichen Lettern für die Laute „*m*" und „*ts*" verwechselt worden sind, bzw. „*m*" umgedreht wurde; statt „*xaghurtsak* — Büchse, Kästchen" ist „*xaghur-mak* — Betrug, Trugbild, trügerisch, eitel, unwahr" zu lesen, sodaß wir skr. *akṣayašâthasamâdhi*," der unerschöpfliche Trugbild-Samâdhi" erhalten, was jedenfalls besser in den Rahmen paßt).
90. *Sejik-i mašida arilghakci samadi* (*sejik-i arilghaxu* = tib. *dogs-bsal-ba*): der die Zweifel radikal beseitigende Samâdhi.
91. *Oron bolghaxui ügei samadi*: der Samâdhi, welcher kein Objekt (mehr) aufkommen läßt.
92. *Nigen-e maši dsokiyaksan samadi*: der mit einem Male intensiv wirkende Samâdhi.
93. *Dokiya ba daghun-dur oroxui samadi* (skr. ...*šabdâvatârasamâdhi*): der auf Sprache und Stimme (in seiner Wirkung) übergehende Samâdhi.
94. *Cinar-i ughughata arilghakci samadi*: der die natürlichen Eigenschaften völlig auslöschende Samâdhi.
95. *Toktoghaxui oyotu samadi*: der Samâdhi der grundlegenden Funktionen von Intellekt und Seele.

96. *Jirüketü samadi* (skr. *hṛdayasamâdhi*): der entschlossene (wörtl. „herzhafte") Samâdhi.
97. *Kkir ügei delgereksen samadi*: der sich makellos ausbreitende Samâdhi.
98. *Tsakilghan-u gereltü samadi* (skr. *śambâraśmîsamâdhi*): der Samâdhi mit dem Lichte des Blitzes.
99. *Yeke cimek samadi* (skr. *mahâlaṃkârasamâdhi*): der große Schmuck-Samâdhi.
100. *Xamuk büküi-etse gerel bolghakci samadi*: der aus jeder Existenz Licht schaffende Samâdhi.
101. *Samadi tekśidüksen samadi*: der zur gleichmäßigen Kontemplationsmethode sich auswirkende Samâdhi.
102. *Beye-ïn gem-i üneger arilghakci samadi*: der die Sünden des Leibes wahrhaft heilende Samâdhi.
103. *Xamuk degedü dsüil-lüge tegüsüksen samadi*: der durch alle erhabenen Klassen gekennzeichnete Samâdhi.
104. *Naïralduxui ba angijiraxui ügei samadi*: der weder harmonierende noch sich loslösende (neutral bleibende) Samâdhi.
105. *Uxaghan-iyar sansar-un irughar-i anu dotoraban oroghuluksan samadi*: der auf dem Wege der Verstandestätigkeit im eigenen Innern den Grund (für den Begriff) vom Saṃsâra legende Samâdhi.
106. *Daghun egeśik-üt-lüge xaghatsaksan samadi*: der mit Stimme und Laut die Trennung durchführende Samâdhi.
107. *Xamuk jirghalan dsobalan-ut-tur bayasxui ügei samadi*: der über alle Freuden und Leiden sich nicht freuende Samâdhi.
108. *Ünen maghat kiget xamuk aljiyas-i üneger arilghakci samadi*: der die feste Überzeugung und alle (leidenschaftliche) Abspannung vernichtende Samâdhi.
109. *Xamuk angijiraxui ba türitküi-yi üneger amughulukci samadi*: der jede Trennung und jedes Hindernis in Ruhe verlaufen lassende Samâdhi. (Statt „*türitküi* — skr. *nirodha* — Hindernis" könnte man auch „*düritküi*" lesen, da „*t*" und „*d*" am Wortanfang den gleichen Ductus haben; „*düritküi*" bedeutet „Form, Aussehen haben, etwas vorstellen", was hier gleichfalls einen Sinn geben

würde; ich persönlich ziehe die Lesart „*türitküi*" mangels anderer Belege vor).

110. *Toghosun ügei büget toghosun-atsa angijiraksan samadi* (skr. *arajarajasamâdhi*?): der sich vom Nicht-Irdischen und dem Irdischen (der Makellosigkeit und der Sünde) freimachende Samâdhi.

111. *Niswanis ügei-e üneger xariya-tu samadi* (*xariya* steht hier statt des gebräuchlicheren *xamiya* oder *xabiya* von derselben Bedeutung, „Anteil, Beziehung, zugehörig"): der Samâdhi mit dem wahrhaften Anteil an der Befreiung vom Hange zur Welt (*niswanis ügei*, skr. *anisvana*, tib. *ñon-moṅs-med-pa* ist nach Kovalevskij pag. 653 auch Epithet der Śrâvaka's).

112. *Niswanis-tan bükün-i niswanis ügei bolghakci samadi*: der alle mit dem Hang zur Welt Behafteten hanglos machende Samâdhi.

114. *Tegüncilen kü cinar-tur adsu setkil ügei samadi* (skr. *tathâbhâvâcittasamâdhi*): der Samâdhi, welcher ohne intellektuelle Tätigkeit in der Natur, wie sie nun einmal beschaffen ist, verharrt.

115. *Kele-ïn gem-i maši ebdekü-ïn tula oktarghui metü boluksan samadi*: der, um die Sünden der Zunge wirkungsvoll zu brechen, himmelsgleich gewordene Samadhi.

116. *Oktarghui metü torxui ügei-ïn tula maši aldaraghat xaldaxui ügei samadi* (skr. *âkâśâṅgapra... anupraliptasamâdhi*): der zum Zwecke der Aufrechterhaltung der Himmelsgleichheit sich definitiv freimachende und nicht haften bleibende Samâdhi.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Helmuth v. Glasenapp: Brahma und Buddha. Die Religionen Indiens in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 350 S. Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin (1926). Halbl.

Der Verfasser, der außer anderen Arbeiten durch seine in rascher Folge erschienenen Veröffentlichungen „Der Hinduismus", „Indien; Volk und Kultur" und „Der Jainismus" (warum nicht Jinismus? Wir sagen doch auch nicht Bauddhismus, sondern Buddhismus) in weiteren Kreisen bekannt geworden ist, legt uns in diesem seinem neuesten Werk eine Darstellung der indischen Religionen in ihrer geschichtlichen Entwicklung vor, in der alles Wesentliche und Wissenswerte mit großem Fleiß und Geschick zusammengetragen ist. Auch hier tritt uns wieder die außerordentlich klare und präzise Ausdrucksweise entgegen, durch die sich schon die bisherigen Arbeiten des Verfassers auszeichneten. Dabei ist der neueste Stand der Forschung, wie die äußerst wichtigen Ausgrabungen und Funde von Mohenjo-Daro und Harappa, berücksichtigt worden. Nachdem sich G. im ersten Abschnitt über die Religion der Primitiven, die Rassen und Sprachen und über die Kultur und Religion im vorgeschichtlichen Indien, wobei auch der neuerdings von F. O. Schrader vermuteten Zusammenhänge zwischen den dravidischen und uralischen Sprachen gedacht wird, sowie über die Kultur und Religion der Indogermanen ausgelassen, gibt er im nächsten Abschnitt (p. 48—108) eine Darstellung der Religion des Veda. Es folgen dann die Religionen der klassischen Zeit: Brahmanismus, Jinismus und Buddhismus, dieser während der Zeit seines Bestehens in Indien. Der folgende Abschnitt behandelt die indischen Religionen in Süd-, Mittel- und Ostasien. Hier hätten einzelne Gebiete, wie Birma und Siam, vielleicht eine etwas eingehendere Darstellung verdient. Der letzte Teil bespricht den Hinduismus der neueren Zeit, Orthodoxe und Sektirer, islâmische Einflüsse und Einwirkungen des Westens. Dem Text sind 35 Illustrationen, z. T. nach schwer zugänglichen Vorlagen, in guter Reproduktion beigegeben. Das Buch ist zur Einführung und Orientierung für weitere Kreise in hervorragendem Maße geeignet, so daß man ihm einen möglichst großen Leserkreis nur wünschen kann. Die recht solide und geschmackvolle Ausstattung, für die der Verlag Sorge getragen, sei als letztes noch lobend hervorgehoben. Bei dieser Gelegenheit sei auch der ebenso originellen wie nützlichen Arbeit und Betriebsform der „Deutschen Buch-Gemeinschaft" Erwähnung getan, deren Kreis von rund 300 000 Mitgliedern (in zwei Jahren!) als ein sehr achtenswerter Erfolg betrachtet werden muß.

K. Seidenstücker.

Wegener, Georg, Prof. Dr.: **„China, ein Zukunftsproblem".** Sechs Vorträge. Flugschriften des „Tag" Nr. 19 (Verlag August Scherl G. m. b. H. Berlin). Steif brosch. Mk. 1.—.

Europa hat sich in der Vergangenheit an China schwer versündigt,

vom Opiumkrieg der Engländer an bis zum sogenannten Boxerprotokoll, das eine Vorausnahme des Versailler Vertrages, auf Ostasien übertragen, war. China wurde als Objekt wirtschaftlicher und politischer Machtgelüste Europas behandelt. Und es hat infolge davon tiefergreifende Schädigungen seines wirtschaftlichen und kulturellen Lebens über sich ergehen lassen müssen. Aber Europa hat gleichzeitig eine Beurteilung Chinas geschaffen, die ihm das Recht zu diesem Vorgehen zu geben schien. China, das von den gebildeten jesuitischen Missionaren in seiner kulturellen Bedeutung geachtet und anerkannt war, wurde zum Ausbund aller Laster. Und über kein anderes Land — Deutschland im Weltkrieg vielleicht ausgenommen — ist ein so ekler Strom von Verleumdungen von seinen Bedrückern ausgegossen worden wie über China. Da ist es nun sehr nötig, daß allmählich etwas zur Aufklärung getan wird. Besonders wir Deutschen müssen uns allmählich daran gewöhnen, die Welt mit eigenen Augen zu sehen und nicht immer wieder die Vorwürfe der anderen zu wiederholen. Wenn England heute das Schlagwort prägt, daß China bolschewistisch durchsetzt sei, so weiß es genau was es tut — ganz ebenso wie der Vorwurf des Hunnentums gegen uns Deutsche auf der direkten Linie englischer Politik lag. Aber wir Deutsche, die wir wissen, was es mit solchen Dingen auf sich hat, haben die moralische Pflicht, uns darüber zu belehren, was China eigentlich ist und welche Probleme dort liegen. Professor Dr. Georg Wegener kennt China aus eigener Anschauung, und er hat in diesem Werkchen, das aus der Niederschrift von 6 Vorträgen entstanden ist, eine sehr brauchbare Einführung in die chinesischen Probleme gegeben, die aufs wärmste empfohlen werden kann zu einer vorläufigen Orientierung über die Fragen, die für uns Deutsche sehr wichtig sind. Der Wunsch des Verfassers, daß „Chinas uralte Kultur, die älteste der gegenwärtigen Menschheit, nach Möglichkeit erhalten bleibe und, mit dem besten Gut der abendländischen befruchtet, eine neue Blüteperiode erlebe, und daß Deutschland mit diesem China auf dem Boden völliger Gleichberechtigung und gegenseitiger Achtung zu einem für beide Teile gedeihlichen friedlichen Zusammenwirken kommen möge", ist auch der unsrige.

Richard Wilhelm.

Marco Polo: Am Hofe des Großkhans. Reisen in Hochasien und China. Bearbeitet von Dr. Albert Herrmann. Leipzig, F. A. Brockhaus 1924.

Seit das allgemeine Interesse sich China wieder etwas mehr zuwendet und die häßlichen Übermalungen von den Bildern der Chinesen allmählich sich ablösen, kommt man dem Reisewerk des alten Venezianers Marco Polo auf ganz neue Weise entgegen. Es bestanden zwar zwei deutsche Übersetzungen, seit die erste 1845 von Bürde besorgte vergriffen war: die von H. Lemke (Hamburg 1908) und die von C. Meyer-Frommhold. Aber sie gehen beide nicht auf den französischen Urtext des Marco Polo, sondern auf die sehr stark entstellte, spätere, italienische Ausgabe zurück. Dr. Albert Herrmann, der durch seine Kenntnis Zentralasiens und

Chinas ganz besonders zu dieser Arbeit berufen ist, hat nun einen kurzen übersichtlichen Auszug aus dem Werk des Venezianers veröffentlicht und mit einer Einleitung versehen, die das zum Verständnis notwendige Material beibringt. Besonders wertvoll ist auch die im Anhang gegebene Festlegung der geographischen Namen sowie die Erläuterungen. Endlich haben wir hier ein Büchlein, das man allen Anfragen gegenüber mit gutem Gewissen empfehlen kann.

Richard Wilhelm.

Gomperz, Hch.: Die indische Theosophie, Jena, Diederichs.1925. Mk.14.

Während früher von den zünftigen Philosophen die indische Philosophie höchstens vorworts- oder anhangsweise Berücksichtigung fand, mehren sich die Versuche dieser Kreise, das indische Denken in den Bereich der Darstellung zu ziehen. Das ist ohne Zweifel beachtens- und begrüßenswert. Ob es aber ohne das schwere Rüstzeug der Indologie möglich sein wird, eine zutreffende Darstellung jener in jedem Sinn für europäisches Denken schwer zugänglichen Geisteswelt zu geben, muß sich erst noch zeigen. Gomperz hat den Versuch gewagt; von einem vollen Gelingen ist aber meines Erachtens nicht zu sprechen. Das Wertvolle liegt im Versuche der großen Schau von den ältesten Zeiten herab bis zur Herrschaft des Islams in Indien. Aber — man kann indischem Wesen ganz verständnislos gegenüberstehen und ihm in dieser Weise nicht gerecht werden, oder aber man kann versuchen, es in europäisch modellierte Denkformen zu pressen, systematische Entwicklung in unserm Sinn nicht sowohl zu finden, als hineinzutragen. Und dieser Gefahr ist Gomperz weitgehend erlegen. Das Buch ist ein prachtvoll geschlossenes, klar aufgebautes Werk, und es könnte sein, daß das indische Denken sich so entwickelt hat; aber es braucht nicht so zu sein. Für den, der mit indischer Philosophie als Indologe sich befaßt hat, wird das Werk von Gomperz sehr anregend sein können; den Anfänger wird es zu leicht auf Resultaten ausruhen lassen, wo wir im Grunde nur auf Vermutungen angewiesen sind. In einer Neuauflage müßte jedenfalls das Literaturverzeichnis (Deussen überwiegt allzusehr) bedeutend erweitert werden. Wer das schöne Werk von Gomperz über die Lebensauffassung der griechischen Philosophen kennt und liebt, wird dieses Buch mit einer leisen Enttäuschung aus der Hand legen.

A. Attenhofer.

Kunstform und Yoga im indischen Kultbild. Von Heinrich Zimmer. Berlin 1926. Frankfurter Verlags-Anstalt A.-G. 191 u. XIII Textseiten, 9 Textfiguren, 36 Tafeln. Format 17×25. Preis: brosch. 10.— Mk., in Leinen geb. 12.50 Mk.

In unserer Zeit ästhetisierender Kunstbetrachtung ist es wohltuend und erhebend einem Buch zu begegnen, das es sich zur Aufgabe gemacht hat, die uns so fremde und doch so anziehende Kunst Indiens von ihrem eigenen Sinn her zu begreifen und nachzuerleben. Wie genial diese Auf-

gabe gelöst ist, kann nur derjenige ermessen, der sich der Schwierigkeiten bewußt ist, die ihr entgegenstanden; galt es doch, nicht nur einen enormen und außerordentlich schwer zugänglichen Stoff zu beherrschen, sondern auch, sich in die höchst komplizierte Psyche einer fremden Kultur einzufühlen. Dazu gehört ein großes Wissen und vor allem feinster seelischer Takt. Daß der Verfasser beides in glücklichster Weise vereint, macht das Buch erst zu dem, was es ist, und befähigt den Leser, an den tiefsten Erlebnissen indischer Kunst teilzunehmen. Zu gleicher Zeit gewinnen wir eine neue Stellung zum klassichen Kunstideal Europas, das in der Einleitung treffend skizziert wird. Der große Fehler in der bisherigen Beurteilung indischer Kunst seitens der meisten ihrer Freunde lag in ihrer Einschätzung vom Standpunkt der Ästhetik. Von diesem Standpunkt aus — auch wenn wir ihn im besten Sinne nehmen — können wir der Kunst Indiens nie gerecht werden, da sie aus einer anderen, streng bedingten Gesetzmäßigkeit hervorgeht. Sie ist nicht aus äußerem Leben, sondern aus innerem Schauen geboren, sie ruft nicht: „Sieh' her, wie schön ich bin!", sie ruft überhaupt nicht, sondern ruht selbstgenugsam in sich, als magisches Äquivalent einer höheren Wirklichkeit, der sie nachgebildet wurde und in die sie zurückführt. Das geschieht durch die bis ins letzte gehende symbolhafte Form, die, als Konzentrationsobjekt angewandt, zur Schauung jener höheren Wirklichkeit führt. Das Kultbild hat also etwa die Funktion der „maṇḍalas", wie sie in den buddhistischen Kasiṇa-Übungen als Mittel zur Versenkung dienen. Daher kann es nur vom Meditationsstandpunkt, vom Yoga aus, verstanden werden, und wer die Symbole dieses religiösen Erlebens nicht kennt, dem bleiben die Kunstformen im besten Falle schöne oder seltsame Hieroglyphen. — Die wesentlichsten Symbole, der jeweils zu ihnen führende Erlebnisweg, ihre Ausdrucksformen in den verschiedenen Kulten und Kunstgattungen, ihre tantrischen Definitionen: das alles wird in tiefschürfender Weise dargelegt und durch gute Abbildungen sinnfällig gemacht, sodaß man in jeder Hinsicht bereichert das Buch aus der Hand legt. Die Ausstattung entspricht dem Werte des Inhalts. E. L. Hoffmann.

Dr. F. E. A. Krause: Ju-Tao-Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens. 588 S. Verlag von Ernst Reinhardt, München 1924. Preis brosch. 13.— Mk.

Die umfangreiche Arbeit Krauses stellt den erstaunlich kühnen Versuch dar, nicht nur „den Buddhismus nach Entstehung und Entwicklung in allen Formen" zu behandeln, sondern auch die autochthonen Gedankensysteme Chinas und Japans: Confucianismus, Taoismus, Shintoismus und Volksreligion zur Darstellung zu bringen. Das zuletzt genannte Gebiet wird im I. Teil behandelt unter dem Titel „Die einheimischen Religionsformen und Gedankensysteme in China und Japan", während der II. Teil dem „Buddhismus in Indien, China und Japan" gewidmet ist. Eine Kritik des gesamten I. Teiles sowie der Darstellung des chinesischen und japanischen Buddhismus in Krauses Buch mag einem für diese Gebiete zu-

ständigen Forscher vorbehalten bleiben; die vorstehende Besprechung hat lediglich ein Urteil über die ersten zwei Kapitel des II. Teiles, die von dem Buddhismus in Indien und dem Mahāyāna handeln (p. 265—427 nebst den dazugehörigen Anmerkungen) abzugeben.

Daß Krause in diesem Teile seiner Darstellung nicht aus den Quellen schöpft, sondern sich durchweg auf die vorhandene europäische Literatur stützt, die er zum Teil sehr ausgiebig benutzt hat, fällt dem mit dem Gebiet vertrauten Leser sofort auf, auch wenn es K. in seinem Vorwort (p 11) nicht angedeutet hätte. Es sollen daher hier die falschen Schreibungen indischer Namen und Fachausdrücke (e. g. Metteya zweimal auf p. 409) nicht besonders moniert werden. Daß K. in den indischen, speziell buddhistischen Quellenschriften nicht zu Hause ist, wirkt für ein Buch, das sich so hohe Ziele steckt wie das vorliegende, nicht gerade empfehlend. Schlimmer noch ist es, daß K. gewisse Thesen, die er vorhandenen Vorarbeiten entnommen hat, die aber dringend einer Revision bedürfen, ohne weiteres dem Leser als feststehende Tatsachen vorträgt. Daneben stoßen wir wieder auf Behauptungen, die sicher auf keinen der bisherigen Darsteller des Buddhismus zurückgehen, die vielmehr dem freien Spiel der Phantasie des Verfassers entsprungen zu sein scheinen und von den Texten selbst als ganz haltlose Gedankenkonstruktionen erwiesen werden. Zur Begründung dessen, was ich soeben sagte, lasse ich jetzt eine kleine Auslese von Stellen folgen, die mir besonders auffielen und die keineswegs unwidersprochen bleiben dürfen.

Wir lesen auf p. 309: „Die Auffassung des Hīnayāna unterscheidet sich von der des Mahāyāna vor allem darin, daß bei ihr Buddha nicht von Māra versucht wird, keine Wunder wirkt und noch nicht die Rolle des Welterlösers hat, Züge, die erst die religiöse Ausgestaltung der Nördlichen Schule hinzugefügt hat." Man fragt sich: Wie kann ein Mann, der den Mut hat, den Buddhismus in allen seinen Gebieten darzustellen, so etwas schreiben? Kennt K. wirklich nicht die in den Pāli-Schriften berichteten Versuchungsgeschichten, hat er Windischs „Māra und Buddha", das er im Literaturverzeichnis doch anführt, überhaupt nicht gelesen? Weiß er nichts von den vielen Wundern, die Buddha nach der Pāli-Tradition älteren und jüngeren Datums gewirkt haben soll und deren Berichte heute jedermann in englischer und deutscher Übersetzung (ich nenne nur: SBE., Dutoit, Neumann) zugänglich sind? Was endlich die Rolle des Welterlösers betrifft, die angeblich im Hīnayāna nicht vorhanden sein soll, so sei K. auf Texte wie Majjh. 26, Itivuttaka [illegible] und auf die Nidānakathā verwiesen, in deren Licht die Sachlage doch wesentlich anders erscheint. — Die Behauptung (p. 310), daß die Anschauungen über die Präexistenz des Buddha dem späteren Glauben angehören, trifft in dieser Form nicht zu; vergl. Itiv. 22 und die Jātaka-Reliefs von Bhārhut. — Auf p. 311 und in der Anm. 37 heißt es: „Māyā stirbt bei der Geburt." „Das Mahāyāna hat dies dahin verallgemeinert, daß die Mutter jedes Buddha 7 Tage nach dessen Geburt sterben müsse." In Wirklichkeit ist dies schon eine Lehre des Hīnayāna, wie aus

Ud. V, 2 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervorgeht. — Daß von den Hauptjüngern des Buddha mit Ausnahme des Ānanda der eine dem andern zum Verwechseln ähnlich sehe" (p. 315) ist eine von Oldenberg entlehnte Behauptung, die bei genauer Prüfung der Texte sich als unzutreffend erweist. — Daß Buddha sich in Kusinārā unter dem Sāla-Baum nicht niedersetzt (p. 316), sondern niederlegt, sollte K. aus dem Mahāparinibbānasutta sowie den zahlreichen Darstellungen des Parinirvāṇa doch bekannt sein. — Daß „ die pessimistische Stimmung" des Buddhismus eine „klimatische Grundlage" habe (p. 322) ist eine Behauptung, auf deren Beweis im Einzelnen ich wirklich gespannt wäre. — Es ist eine freie Erfindung des Verfassers, wenn er schlankweg behauptet, der Buddhismus leugne die Realität der Materie vollständig und nehme nichts außerhalb der Wahrnehmung als möglicherweise vorhanden an (p. 325). — Daß, wie K. auf p. 333 meint, die direkte Erlösung einer Frau im Buddhismus ausgeschlossen sei, wird nicht nur durch viele Therīgāthā, sondern vor allem durch Cullavagga X, 1 widerlegt, wo K. das gerade Gegenteil finden wird. — Neu ist mir, daß, wie auf p. 334 zu lesen steht, Buddha über die Fortexistenz nach dem Tode geschwiegen haben soll; in Majjh. 12, um nur einen Text anzuführen, ist laut und deutlich von den sechs vorausgesetzten post-mortem-Zuständen die Rede; was K. meint, betrifft nur den Erlösten jenseits des Todes. — Daß K. (p. 334) das „Gleichnis von den vier Blindgeborenen" erwähnt (Ud. VI, 4), beweist, daß er diesen Text weder in meiner noch in Strong's Übersetzung, also gar nicht, gelesen hat. — *Trividyā* (p. 352) bezieht sich doch nicht auf die „drei Merkmale", sondern bedeutet nach Itiv. 99 etwas ganz anderes. — „Lehrbegriffe" (ibid.) als Wiedergabe von *dhammā* in der vierfach gegliederten großen Meditation ist äußerst gewagt. — Daß die buddhistische Lehre „keine starren Moralvorschriften" haben soll (p. 358), berührt angesichts der minutiösen Moralvorschriften im Sāmaññaphalasutta und anderwärts mehr als seltsam. — Die allgemeine Bezeichnung für den buddhistischen Mönch wurde nicht *Śramaṇa* (p. 365), sondern *Bhikṣu*. — Durch nichts zu beweisen ist des Verfassers Behauptung (p. 367), für die Laienbrüder gebe es keine Anwartschaft auf die Erleuchtung (*bodhi*); hier scheint K. tatsächlich *bodhi* mit *vimutti* zu verwechseln; vergl. hierzu übrigens Ud. VII, 10. — Auf p. 368 findet sich abermals die groteske These, „für eine Frau bestand keine Aussicht auf letzte Erlösung, wenn sie nicht vorher als Mann wiedergeboren wurde"; nach Cullavagga X, 1 sagt Buddha zu Ānanda, auch eine Frau könne als Nonne die Arahatschaft, also die Erlösung, erreichen. — Die Lehre von früheren und künftigen Buddhas soll nach K. einer der für das Mahāyāna bezeichnenden Hauptpunkte sein (p. 388) und im Hīnayāna soll es nur den einen Buddha, den Lehrer Gautama geben (p. 391); Tatsache ist vielmehr, daß bereits in alten hīnayānistischen Sutten wie Dīgh. XIV und exorcistischen Texten wie Aṅg. IV, 7, 7 die sieben „vollkommen Erwachten" ausdrücklich aufgezählt bezw. adoriert werden; vergl. auch Saṃy. XV, 20; in jüngeren Pāli-Schriften ist noch von erheblich mehr früheren Buddhas die Rede. — Daß „gute Werke im ur-

sprünglichen Buddhismus keinen Wert hatten" (p. 392) ist eine ganz willkürliche Behauptung, für die auch der Schatten eines Beweises fehlt; wäre K. in den Quellenschriften zu Hause, so müßte er wissen, daß beispielsweise in Itiv. 22. den Mönchen gute Werke (*puññāni*) von Buddha nachdrücklichst anempfohlen werden. — Auf derselben Seite sagt K.: „Die Bekehrung der Menschen zur wahren Lehre wird eine Aufgabe des Nördlichen Buddhismus im Gegensatz zum Südlichen". Schlimm, daß in einer Darstellung des Buddhismus sich eine solche Behauptung hervorwagen darf; sollte K. den alten Missionsbefehl im Mahāvagga „*caratha bhikkhave cārikam bahujanahitāya*" usw. wirklich nicht kennen und sollte es ihm tatsächlich unbekannt sein, daß die Predigt der Heilslehre ausdrücklich als eine Pflicht der *Sekha*- und *Asekha*-Mönche (e. g. in Texten wie Itiv. 84) hervorgehoben wird? — Auf p. 407 erfahren wir, daß der Arhat dem Pratyeka-Buddha entspricht; davon kann gar keine Rede sein. — *Acala* bedeutet nach K. (p. 421) „der Unersättliche"; „der Unerschütterliche" ist die richtige Übersetzung. — Daß im Hīnayāna von den acht Großen Höllen jede in 16 kleinere zerfällt, sodaß nach diesem Glauben 128 Höllen bestehen (p. 425), ist zum mindesten schief ausgedrückt und stimmt auch nicht; nach dem Glauben der Hīnayānisten ist vielmehr jede der acht großen Höllen mit 16 Vorhöllen versehen, so daß 136 Höllen vorhanden sind, wobei die *Lokantarika*-Hölle noch nicht mitgerechnet ist. — Bei der Besprechung der „kalten Höllen" des Mahāyāna (p. 426) fehlt jeder zum Verständnis notwendige Hinweis auf ihre Herkunft. Die Namen begegnen uns bereits in dem alten Kokāliyasutta des Suttanipāta; hier bedeuten die Namen aber, wie aus dem Text deutlich hervorgeht, keine besonderen Höllen, sondern hohe Zahlenwerte, die die Aufenthaltsdauer in einer Hölle zum Ausdruck bringen sollen, so daß es sich hier um verschieden lange Höllenexistenzen handelt. Offenbar wurde, wahrscheinlich von nicht-indischen Mönchen, der Sinn dieser Worte zu späterer Zeit nicht mehr verstanden, sodaß man aus diesen Höllen-Existenzen besondere Höllen machte und diese dann als „kalte" Höllen den schon bestehenden „heißen" gegenüberstellte. — Bemerkt sei noch, daß das unglaublich mangelhafte Literaturverzeichnis zum II. Teil besser ungedruckt geblieben wäre. In Anm. 79 auf p. 566 gibt K. die Übersetzung von Suttanipāta III, 8 (übrigens mit ganz vager Quellenangabe). Daß er dabei das Buch, das ihm für diesen Text vorgelegen und aus dem er einzelne Partien sogar wörtlich abgeschrieben hat, an dieser Stelle nicht anführt, mag noch hingehen; daß er es aber nicht einmal in sein „Literaturverzeichnis" aufgenommen hat, ist ein — gelinde gesprochen — recht eigenartiges Verfahren, das bisher in der deutschen Gelehrtenwelt glücklicherweise nicht üblich war.

In dem vorliegenden Teil des Krause'schen Buches wäre noch mancherlei zu beanstanden; allein der mir zur Verfügung gestellte Raum nötigt mich, hier abzubrechen. Mein Gesamturteil über diese Darstellung des „Buddhismus in Indien" lautet: Eine Kompilation auf Grund bestehender Vorarbeiten bei recht mangelhafter Kenntnis der vorhandenen Übersetzungs-

literatur und im Einzelnen keineswegs zuverlässig. Daher für den Fachmann durchaus entbehrlich; von dem aber, der Belehrung sucht, wenn überhaupt, nur mit größter Vorsicht zu benutzen. K. Seidenstücker.

S. Tachibana: The Ethics of Buddhism. XI. u. 288 S. Humphrey Milford, London 1926. Ganzl.

Der Verfasser ist Dozent „für Pāli und ursprünglichen (primitive) Buddhismus" an einer buddhistischen Hochschule zu Tokyo, und die vorliegende Arbeit ist im wesentlichen seine Dissertation, die er 1922 der Universität Oxford zur Erlangung der philosophischen Doktor-Würde vorgelegt hat. Die Arbeit trug ursprünglich den Titel „The Ethics of Pāli Buddhism"; da aber T. den Standpunkt vertritt, „that Buddhism in its origin is a religion of a moral nature, and that the morality which Buddhism particularly emphasizes is a practical one" (Preface, p. V) sowie daß „morality is wisdom to Pāli Buddhism or its primitive form" (ibid., p. VI und in den auf dem Einschlag abgedruckten programmatischen Thesen), so hat er die Fassung des Titels in der eingangs vermerkten Weise abgeändert. Nun könnte man freilich diesen Standpunkt des Verfassers mit gutem Erfolge anfechten; denn weder liegt der Schwerpunkt des primitiven und des Pāli-Buddhismus in der Ethik, als vielmehr in der Kontemplation, noch auch bedeutet „Moralität für den Pāli-Buddhismus Weisheit"; beide Begriffe sind dort im Gegenteil scharf geschieden, wie die große Dreiteilung des Pfades in *sīla*, *samādhi* und *paññā* hinlänglich beweist. Der breite Raum, der in den kanonischen Pāli-Texten dem ethischen Moment fraglos eingeräumt wird, darf uns doch keinen Augenblick darüber hinwegtäuschen, daß im Pāli-Buddhismus Moralität (*sīla*) nur die (allerdings unerläßliche) vorbereitende Stufe zur ungehemmten Durchführung der Kontemplation und zur Erringung der Erkenntnis (oder Weisheit, *paññā*) bedeutet. Es wäre sonst ganz unverständlich, wenn wiederholt darauf hingewiesen wird, daß durch Moralität allein, die nur zu einer günstigen Wiedergeburt führt, das Heil, d. h. die endgültige Befreiung vom Lauf der Geburten, niemals und unter keinen Umständen erwirkt werden könne. Daß der Charakter des Laientums im Pāli-Buddhismus ein vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, ethischer war und ist (vergl. Saṃy. LV, 37, wo für den ernsten Laienjünger auch „die zur völligen Vernichtung des Leidens führende Weisheit", *paññā*, in Anspruch genommen wird) soll natürlich zugegeben werden. Aber — und dies darf nie aus dem Auge gelassen werden — es bildete und bildet gerade im primitiven und im Pāli-Buddhismus nicht die Laienschaft die engere Gemeinde der Nachfolger Buddhas, sondern die Mönche, bezw. Nonnen; überdies wird nur sehr, sehr selten berichtet, daß ein Laienjünger in der Todesstunde *Nibbāna* und damit die Erlösung erreicht habe; tritt aber dieser Fall wirklich einmal ein, dann doch höchstens als mittelbare Folge des ethischen Verhaltens des Verstorbenen und als unmittelbare Folge der soeben erwähnten *Paññā*. Also auch hier ist das ethische Moment nicht das Letzte und Höchste, so wichtig es auch an sich ist.

Sehen wir aber hier von dieser grundsätzlichen Stellungnahme des Verfassers ab, so ist sein Buch doch als eine auf fleißiger Benutzung der Quellen beruhende ganz nützliche und brauchbare Arbeit zu bezeichnen. Das Register am Schlusse des Buches ist gut und erleichtert die Orientierung außerordentlich. Im ersten Teil behandelt T. das Leben Buddhas, die geistigen Strömungen in Indien vor Buddha, die Gliederung der buddhistischen Moral und ihre besonderen Merkmale; der in fünfzehn Kapitel zerfallende zweite Teil ist dem eigentlichen Thema gewidmet. Wenn T. in seiner „Bibliographie" von deutschen Büchern schon Arbeiten von Wolfgang Bohn und Neumann anführt, bleibt es sehr befremdlich, daß er die Bücher von R. O. Franke, Beckh und Pischel mit keinem Worte erwähnt. Sein Lehrer Carpenter hätte ihn darauf aufmerksam machen müssen.

K. Seidenstücker.

The Doctrine of the Buddha, the Religion of Reason. By **George Grimm.** Published by the Officin W. Drugulin, Leipzig, 1926. 536 S., 8°, Preis: 15.— Mk.

Die Wissenschaft des Buddhismus von **Georg Grimm.** Verlag von W. Drugulin, Leipzig, 1923. 525 S., 8°, Preis: brosch. 8.— Mk., geb. 10.— Mk.

Grimm's „Lehre des Buddha", die nun in der englischen Ausgabe vor uns liegt, gehört unzweifelhaft zu den meistgelesenen Büchern dieses Umfangs, die über den Buddhismus geschrieben sind. Leider spiegelt es gerade in den wesentlichsten Punkten nicht die Lehre Buddhas, sondern die Lehre Grimm's wider, und noch mehr tritt diese Tendenz in seinem zweitgenannten Werk zutage, das aus gesammelten, meist im „Buddhistischen Weltspiegel" erschienenen Aufsätzen, zur Verteidigung und Befestigung der im ersten Werk aufgestellten Lehre vom transzendenten Ich, besteht.

Um diese zu kennzeichnen, sei folgender in beiden Büchern vorkommender Passus zitiert: „So dreht sich auch in den Lehrreden des Buddha schlechterdings alles um den Ātman, das Ich. Dieser Attā ist das unveränderliche Zentrum, auf das die Lehrreden des Buddha hinzielen oder von dem sie ausgehen. Er ist das große Problem auch in der Buddha-Lehre. Und kann man kaum eine Seite in den Upanishads lesen, ohne auf den Ātman zu stoßen, so gibt es kaum eine Lehrrede des Buddha, die nicht in irgendeiner Form vom Attā handelte. Wenn deshalb die Upanishads schlechthin als Ātman-Lehre charakterisiert werden, so trifft diese Qualifikation nicht weniger auf die Buddhalehre zu. Die ist, in dem hier behandelten Sinne so gut Attā-Lehre wie die Upanishaden nur immer Ātman-Lehre sein können.

Der Buddha trifft mit den Upanishads und damit mit der allgemein indischen Denkweise aber auch insofern zusammen, als er auch den Attā dadurch zu finden suchte, daß er alles uns, unserm Ich, unserm Attā Unwesentliche und damit Abtrennbare von ihm wegnahm. Ja, er hat diese Methode zur höchsten, klassischen Vollendung gebracht, indem er die Grundfrage: „Was ist der Ātman? Was ist mein Ich?", durch die andere ersetzte:

„Was ist der Attā auf jeden Fall nicht?" Was ist auf jeden Fall nicht mein Ich? Was ist anattā?" („Wissensch. d. Buddh.", S. 14. The Doctrine of the Buddha. p. 496).

Dieses wäre nach Grimm der ganze Unterschied zwischen dem Attavāda der Upanishaden und dem Anattavāda des Buddha. Man fragt sich: Mußte um solcher Bagatellen wegen eine neue Religion geschaffen werden? Denn im Vergleich zu dem, was Buddhismus und Vedānta (wenn wir G's Auffassung zugrunde legen) gemeinsam hätten, wäre der Unterschied in der Ich-Definition eine Kleinigkeit. Innerhalb des Vedānta finden wir die gegensätzlichsten Meinungen durch verschiedene Schulen vertreten, und dennoch haben sie sich nicht vom Vedānta getrennt. Warum also sollte gerade der Buddha solch ein Störenfried sein? Wenn es sich aber wirklich so verhielte wie G. meint, daß der Buddha, gleich den Upanishaden, das absolute Ich (Ātman) zum Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Lehre gemacht hätte, nur mit dem Vorbehalt, alle positiven Definitionen durch negative Abgrenzung zu ersetzen, dann ist nur zu verwundern, daß es Herrn Grimm vorbehalten war, dies der Menschheit zu verkünden und daß Buddha nicht einmal zu dieser einfachen Klarlegung seines Standpunktes fähig war. Dieser selbe Herr Grimm aber bringt es fertig, sowohl in der Vorrede von „The Doctrine of the Buddha" (p. XX) wie auch in der „Wissensch. d. B." die ganze Jahrtausende alte Tradition des Buddhismus und die nach Hunderten von Millionen zählende Gesamtheit ihrer heutigen Vertreter in abfälligster Weise zu kritisieren und mit den Fragen abzutun: „Wozu braucht ihr einen Abhidhamma, wozu einen Nāgasena, einen Buddhaghosa, wozu alle die anderen Kommentare, wenn ihr das Buddhawort im Original haben könnt? Genügt euch der Buddha nicht?" (S. 444). Diese letzte Frage möchten wir auch an den Verfasser richten. Auf derselben Seite weiter oben bezeichnet er die Anerkennung der exegetischen Literatur als ein Verbrechen gegen die Majestät des Buddha. „Denn diesem imputiert man durch ein solches Gebahren zum allermindesten, daß er sich in seinen eigenen Reden nicht klar genug, auf jeden Fall nicht so klar ausgedrückt habe, wie es die Herren des Ahbidhamma und der Herr Nāgasena und die übrigen Herren Exegeten — (z. B. Herr Grimm!) — verstanden hätten!"

Weiter unten heißt es dann: „Today, Southern Buddhism has fallen so low that it expressly forbids its monks to try to lay hold of the teaching of the Buddha by the exercise of their own powers of understanding. The „collective opinion" of the Three Councils, the so-called Theravāda-interpretation, as it is preserved in the Island of Laṅkā (Ceylon), is the sole standart of truth" (p. XXI). In der „W.d. B." wird in Anm. S. 446 f. der Brief eines indischen Buddhisten zitiert, in dem es u. a. heißt: „In gewissen Perioden wollten einzelne Mönche ihre Dogmen nachdrücklich betonen, aber der Kollektivkörper der Mönche lehnte sie beständig ab." Daraufhin folgt ein bissiger Erguß über die Theravāda-Interpretation. Wir möchten wiederum fragen, von wem denn der Verfasser eigentlich seine

Buddha-Weisheit hat, wenn nicht von der so geschmähten Theravāda-Interpretation? Wenn jeder Einzelne seine werte oder unwerte Privatauffassung der Nachwelt übermittelt hätte, so besäßen wir zwar eine Unmenge interessanter Aufzeichnungen, aber wahrscheinlich kein einziges Buddhawort mehr. Als Privatmann mag jeder seiner Meinung freien Lauf lassen, wo aber eine geistige Gemeinschaft unter einer bestimmten Parole sich vereinigt, muß der Einzelne sich unterordnen. Daß der Sangho von Ceylon diesem Grundsatz treu geblieben ist, besagt mehr, als wenn er hundert Philosophen hervorgebracht hätte. — Ebenso wie die vergangenen Jahrtausende und alle Budhisten Asiens — von den übrigen ganz zu schweigen — den Buddhismus nach G's Meinung verkannt haben, ebenso haben sämtliche Gelehrten der Welt — außer Grimm — den Buddhismus völlig mißverstanden! Wir wollen uns die diesbezüglichen liebevollen Auslassungen des Verfassers sparen und zunächst die von ihm erwähnte Stellung des Buddhismus zu den Upanishaden erörtern. So sehr es zutrifft, daß die Ātman-Lehre für die Upanishaden charakteristisch ist, so wenig kann man es unvoreingenommenerweise für den Buddhismus behaupten. Weder zielen die Lehrreden des Buddha auf den Ātman (oder den Attā) hin, noch gehen sie von ihm aus. Sie gehen einzig und allein von der Tatsache des Leidens — der ersten Heiligen Wahrheit — aus und zielen einzig und allein auf die Erlösung vom Leiden — Nibbāna. „Nur eines, ihr Jünger, lehre ich euch kennen, heute wie früher: das Leiden und die Aufhebung des Leidens." Der Weg zur Erlösung, der Edle Achtfache Pfad, hat als erstes Glied und Voraussetzung aller übrigen Stufen die Erkenntnis der Leidenswahrheiten. Das Nichtwissen dieser Leidenswahrheiten ist auch das erste Glied der Ursachenkette. Das Ich-Problem kommt also nur soweit in Betracht, als es mit der Erlösung vom Leiden verknüpft ist. Die Frage ist dann aber nicht „gibt es ein ewiges, unveränderliches Ich, einen Attā, oder gibt es das nicht?" — sondern: „Können wir irgendetwas in der Welt unter dem Gesichtspunkt eines absoluten Ich betrachten, ohne mit der Wirklichkeit in Disharmonie zu kommen, d. h. uns Leiden zu verursachen?" Die Antwort ist: Nein! Denn alles, was wir auch wahrnehmen, ist wandelbar, nicht beharrend, also nicht-Ich, anattā. „Denn unmöglich ist es, daß ein von rechter Erkenntnis durchdrungener Mensch irgend ein Gebilde für unvergänglich oder irgend etwas für sein Ich halten sollte" (Aṅgutt.-N. I, 15). Das ist eine einfache, klare Feststellung, hinter der sich keinerlei Hypothese verbirgt. „Der Vollendete ist frei von aller Theorie, denn der Vollendete hat es gesehen: „So ist das Körperliche, so entsteht es, so löst es sich auf. So ist die Wahrnehmung — das Gefühl — die Sankhārā — das Bewußtsein, so entsteht es, so löst es sich auf. Darum sage ich, ist der Vollendete infolge der Versiegung, Abwendung, Aufhebung, Verwerfung und Vertreibung aller Meinungen und Vermutungen, aller Triebe des Ichheits- und Meinheitsdünkels haftlos erlöst" (Majjh.-N. 72, Nyānatiloka). — „Unter jenem Menschen, der weder das Selbst (attā) in eben dieser Erscheinung als wahr und wirklich lehrt, noch das Selbst in der Zukunft als wahr und wirklich lehrt: da hat

man den Vollkommen-Erleuchteten zu verstehen." (Puggala-Paññatti, Nr. 143 (Nyāṇatiloka)).

Das hindert aber Grimm nicht, den Ātta vermittels seines „Heiligen Syllogismus" wieder einzuführen. Es erschien bereits im II. Jahrg. dieser Zeitschrift eine Kritik desselben, da aber G. auf diesen Syllogismus besonderen Wert legt, sei sie an dieser Stelle nochmals zitiert: Der Syllogismus lautet: „Was ich an mir vergehen und deshalb — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden zuführen sehe, das kann nicht mein Wesen sein. Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir vergehen und — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden bringen; also ist nichts Erkennbares mein Wesen." — „Das stimmt schon. Aber nun macht Grimm weiter zwei Voraussetzungen; erstens: Ich habe aber ein Wesen; zweitens: außer dieser vergänglichen Welt gibt es noch eine unvergängliche, leidlose, transzendente, und unter Benutzung dieser beiden schweigend gemachten Voraussetzungen konstruiert er das transzendente Ich als Wesen" (Dr. W. Bohn).

Wie Grimm seine Idee nun weiter formuliert, zeigen folgende Sätze aus der „Wissenschaft d. Buddh." (S. 30): „Die vom Buddha gelehrte Unerkennbarkeit des Ich beruht auf der völligen Artverschiedenheit des Ich als eines Unvergänglichen, Ewigen, von allem Erkennbaren als dem Vergänglichen. Diese Unerkennbarkeit bringt also zugleich einen ungeheuren positiven Gewinn, nämlich die Einsicht in die Unveränderlichkeit oder Ewigkeit unseres Wesens."

Wir wollen hier nicht weiter auf die allem logischen Denken (worauf doch G. ein besonderes Gewicht legt; er glaubt sogar die Lehre des Buddha logisch beweisen zu können) widersprechenden Vorstellungen —, wie der eines zur Welt völlig beziehungslosen, von Allem artverschiedenen und dennoch mit einem armseligen Körper sich behaftenden, ewigen, unveränderlich beharrenden, transzendenten Ich — eingehen, sondern das Wort des Buddha diesen Hypothesen entgegenstellen. Der unvoreingenommene Leser mag danach selbst entscheiden:

„Bei solchen seichten Erwägungen kommt er zu dieser oder zu jener der sechs Ansichten: die Ansicht „Ich habe eine Seele" wird ihm zur festen Überzeugung, oder die Ansicht „Ich habe keine Seele" wird ihm zur festen Überzeugung, oder die Ansicht „Beseelt ahn' ich Beseelung" ... oder „Beseelt ahn' ich Entseelung" ... oder „Entseelt ahn' ich Beseelung" wird ihm zur festen Überzeugung, oder aber er kommt zur folgenden Ansicht: „Mein selbiges Selbst, sag' ich, findet sich wieder, wenn es da und dort den Lohn guter und böser Werke genießt, und dieses mein Selbst ist dauernd, beharrend, ewig, unwandelbar, wird sich ewiglich also gleich bleiben". „Das nennt man, ihr Mönche, Gasse der Ansichten, Höhle der Ansichten ... Garn der Ansichten. Ins Garn der Ansichten geraten, ihr Mönche, wird der unerfahrene Erdensohn ... nicht frei vom Leiden" (Majjhima-N. I, 2 (Neumann).

Wir sehen also wieder, es handelt sich nicht um das Problem: Gibt es einen Attā oder gibt es keinen Attā? — denn das gehört ins Reich der Hypothesen — sondern: Wie werde ich frei vom Leiden? und dazu brauche ich kein ewiges Selbst, sondern nur Selbstüberwindung. „Wenn das Ichselbst, ihr Mönche, vorhanden wäre, könnt' es dann auch ein „Mir eigen" geben?" — „Ja, o Herr!" — „Wenn das Eigen, ihr Mönche, vorhanden wäre, könnt' es dann auch ein „Mir selbst" geben?" „Freilich, o Herr!" — „Da nun weder das Ich noch das Eigen, ihr Mönche, wahrhaft und wirklich erlangt werden kann, wie stehts um das Dogma, welches da lehrt: „Das ist die Welt, das ist die Seele, das werd' ich nach meinem Tode werden, unvergänglich, beharrend, ewig, unwandelbar, ewig gleich, ja, werde ich so verbleiben"? Ist das nicht, ihr Mönche, eine völlig ausgereifte Narrenlehre?" (Majjh.-N. I, 22 (Neumann)).

Wir geben uns nicht der Hoffnung hin, durch diese Belege den Verfasser zu überzeugen, da zwei Methoden ihn gegen jeden Widerspruch immun machen: 1. die Unterscheidung von Ich und „wahrem Ich" (alles, was Buddha gegen die Attā-Theorie sagt, betrifft dann nur das gewöhnliche Ich, nicht aber das wahre); 2. die Methode, diejenigen Stellen des Kanons, die nicht mit G's Anschauung übereinstimmen, als unecht, d. h. nicht als Buddha-Wort oder Buddha-Lehre anzuerkennen. Damit soll nicht gesagt sein, daß es dem Verfasser am guten Willen fehle, sondern nur, daß er infolge vorgefaßter Meinung von vornherein anders sieht als der unbefangene Beurteiler. Als persönliche Überzeugung eines ehrlich ringenden, religiösen Menschen zollen wir Grimm's Werk die größte Hochachtung und gönnen ihm voll und ganz den Erfolg, den es errungen hat. „Die Lehre des Buddha" ist durch die Eindringlichkeit der Sprache, den klaren Aufbau der Gedanken und die Tiefe der Probleme Vielen ein Anstoß zur Selbstbesinnung und Verinnerlichung geworden, und das Verdienst, das sich der Verfasser hiermit erworben hat, soll in keiner Weise geschmälert werden.

E. L. Hoffmann.

Die Unsterblichen; die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken. Band 2: **Buddha** von Dr. Julius Reiner. Deutsche Bibliothek, Berlin. 204 S., 22 Abb. (davon 16 ganzseitige). 8⁰. Preis: 3.—

Das Buch ist weder aus innerem Bedürfnis noch aus wissenschaftlicher Notwendigkeit, sondern aus einem Programm entstanden, einem Programm, das es sich zur Aufgabe gemacht hat, Leben und Wirken der unsterblichen Geistesheroen darzustellen. Wie alle programmatische Arbeit dieser Art hat es den Vorzug der Kürze, Klarheit und Leichtfaßlichkeit, aber leider hat es die damit stets verbundene Gefahr einer allzu äußerlichen Auffassung nicht zu umgehen vermocht. Mit viel Fleiß und Geschicklichkeit ist eine Menge wertvollen Stoffes zusammengetragen, aber es fehlt das tiefere Verständnis, das diesen Stoff zu einem lebendigen Geisteswerk gemacht hätte. Nach R.'s Meinung hat Buddha „sein ganzes Lehrgebäude auf dem Intellekt aufgebaut" (S. 97) und daran anschließend heißt es:

„Daß es dabei nicht ohne gewisse Widersprüche und Vergewaltigungen des gesunden Verstandes abgeht, hat seine Lehre mit vielen anderen Systemen gemein, die einer vorgefaßten Meinung auch die unwiderleglichsten Wahrheiten opfern." (S.97). Die Widersprüche und Vergewaltigungen scheinen aber mehr auf Seiten des Verfassers als auf Seiten des Buddha zu liegen, wenn es z. B. auf S. 10-11 heißt: „Was da vernichtet, was da abgetan, abgelegt wird, das sind nur die wechselvollen, vergänglichen und leidvollen Begleiterscheinungen. Das wahre „Ich" wird davon nicht betroffen. Es ist unfaßbar. — Die Lehre vom „Ich" gehört zu den tiefsten im Systeme Buddhas. Es wird hier ein Versuch unternommen, der in verschiedener Fassung auch von späteren Metaphysikern wiederholt wurde, aber der Versuch ist unlösbar. Das „Ich" ist ebenso schwer erklärbar wie das Leben, beide entziehen sich einer begrifflichen Formulierung, sie werden empfunden, aber nicht begriffen. — Bei Buddha sowohl als bei allen anderen Metaphysikern geht es dabei nicht ohne eine gewisse Sophistik ab. Es wird etwas zu beweisen versucht, das des Beweises nicht bedarf, und es wird etwas geleugnet, was über jeden Zweifel erhaben ist." Die erste Vergewaltigung besteht in der Proklamation des „wahren ‚Ich' ", die zweite, Buddha einen Metaphysiker zu nennen und ihm einen „Versuch" zur Definition des „Ich" zu unterschieben, wie ihn spätere Metaphysiker gemacht haben. Das gerade unterscheidet ja den Buddha von Metaphysikern, daß er sich jeglicher „Ich"-Definition enthalten und ein „wahres ‚Ich' " weder zu beweisen noch zu leugnen versucht hat — eben weil er ein solches überhaupt nicht erörtert. Er lehrt einzig und allein, daß alles, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, anattā, d. h. nicht „Ich" ist. Wer dies nicht begriffen hat, der wird natürlich in der Lehre des Buddha bald auf „Widersprüche" stoßen — aber ungefähr so, wie ein Mann, der eine Gebirgsstraße hinabgeht und auf den unteren Kehren über die Steine stolpert, die er weiter oben mit den Füßen den Abhang hinuntergestoßen hat. —

Die Lehre vom Karma wird auf knapp anderthalb Seiten (140) erledigt, mit dem Zusatz: „Bei Buddha wird das in langen Auseinandersetzungen klargemacht."!

Auf der nächsten Seite wird die Lehre von der „Seelenwanderung" (es ist merkwürdig, wie hartnäckig falsche Begriffe sich behaupten) aus dem Kastenwesen erklärt und zwar als ein Trick der Brahmanen, die allen Grund hatten, „derartige Vorstellungen zu nähren, denn sie bekamen auf diese Weise das Volk in ihre Gewalt. Sie verbreiteten die beängstigenden Vorstellungen von der Wanderung durch endlose Reihen leidvoller Existenzen und stellten sich als Befreier aus dieser Leidenskette den abergläubischen Naturen zur Verfügung — gegen die in verschiedener Form dargebrachten Opfer" (S. 142). In ähnlich flacher Weise wird die ganze Leidens-Idee des Buddhismus auf die Mängel des Kastenwesens zurückgeführt und bei dieser Gelegenheit die Witwenverbrennung (S. 52—56!) eingehend besprochen. Es gehört überhaupt zu den Schwächen des Buches, daß des öfteren unwesentliche Dinge eingehend behandelt werden, während solche

von zentraler Bedeutung wie z. B. die Meditation, ohne die überhaupt der ganze Buddhismus undenkbar ist, einfach übergangen werden. Wenn man derartige Hauptfaktoren übersieht oder kein Verständnis für sie hat, so ist es allerdings kein Wunder, wenn man zu solchen Resultaten kommt wie der Verfasser, der den Buddhismus „höchstens als eine Anweisung zur Tugend", nicht aber als eine Religion gelten lassen will.

Für diese, aus der rein intellektuellen Auffassung R.'s erwachsenden Mängel wird der Leser in gewissem Grade entschädigt durch die gute und reichhaltige Auswahl von Übersetzungsproben (nach Neumann) aus dem buddhistischen Kanon und eine Reihe wertvoller Abbildungen buddhistischer Kunstwerke (einige z. B. aus Seidenstückers „Ānanda-Tempel zu Pagan"). Sowohl der sprachliche Stil wie die äußere Aufmachung des Buches (Druck, Papier, Einband, Format) machen das Lesen angenehm.

E. L. Hoffmann.

Die Unsterblichen, Band 3: **Konfuzius,** sein Leben und seine Lehre, von Dr. Erich Schmitt, Privatdozent an der Universität Berlin. Deutsche Bibliothek, Berlin. 216 S., 15 Abb., 8⁰, Preis: Mk. 3.—.

Ein reichhaltiges, sehr instruktives Buch, das es auch dem Laien ermöglicht, sich in das vielverschlungene Denken und Empfinden der Chinesen, als deren repräsentativer Typ Konfuzius gilt, einzuleben. Auf der soliden Grundlage von Sprache und Geschichte versucht S. ein objektives Bild der konfuzianischen Lehre und ihrem Gründer zu geben. Das Resultat seiner Bemühungen steht in scharfem Widerspruch zu den Anschauungen des bekannten Sinologen Richard Wilhelm, von dem S. auf Seite 15 sagt: „Wilhelm geht in seiner kritiklosen Verherrlichung sogar so weit, daß er Konfuzius einmal mit Goethe, das andere Mal mit Luther vergleicht." „Konfuzius mit Goethe oder Luther gleichstellen zu wollen ist eine Absurdität, die ans Komische grenzt." (S. 215) „Er war kein Prophet, der der Menschheit ein neues Evangelium brachte. — Keine visionäre Intuition glühte in seiner Seele oder riß begeisterte Jünger mit sich fort und weitete durch religiöse Begeisterung die Grenzen menschlichen Erlebens und Erkennens in staunend-ehrfürchtiger Ahnung des Ewig-Göttlichen, das die Welt nach ewigen, verborgenen Gesetzen lenkt." (S. 23 f.) „Die wichtigsten Lebensfragen, nach dem Woher und Wohin des menschlichen Daseins, nach der Unsterblichkeit der Seele und ähnliche metaphysische Probleme hat er absichtlich gemieden. „Wir wissen kaum etwas vom Leben, wie sollen wir da etwas vom Tode wissen", lautet einer seiner prägnanten Aussprüche." (S. 28). „Daß Konfuzius dennoch der Repräsentant des chinesischen Geistes wurde, ist nur der Geschichte der Handynastie zu danken. Sie hat ähnlich gehandelt wie in Europa der Katholizismus mit der christlichen Religion. Bei beiden war es nur eine Machtfrage." (S. 216.) Einem unserer verdienstvollsten Sinologen, als der Wilhelm einstimmig anerkannt wird, Kritiklosigkeit vorzuwerfen, ist eine bedauerliche Entgleisung. Und selbst dann, wenn Wilhelm die Liebe zum Gegenstand über das Ziel hinaus mitgerissen hätte, so würde

mir das weder „komisch" noch „absurd" vorkommen. Wohl uns, daß wir noch Gelehrte unter uns haben, die nicht, wie es heutzutage so gern geschieht, ihren Ruhm auf der Herabsetzung der Vergangenheit und ihrer Wegbereiter gründen, sondern voll Anerkennung dem Großen gegenüberstehen, das zu vermitteln sie sich zur Aufgabe gemacht haben.

Der Unterschied zwischen der Wilhelm'schen und der Schmitt'schen Auffassung ist der, daß W. in Konfuzius die Verkörperung seiner Lehre sieht, während S. ihn nur als den an sich unbedeutenden Anlaß zu jener vom späteren Verlauf der Geschichte begünstigten und weiter ausgebauten Lehre betrachtet und ihn somit im besten Falle als einen intelligenten Durchschnittsmenschen gelten läßt. Wie Konfuzius wirklich war, wissen wir alle nicht. Hüten wir uns aber Maßstäbe anzulegen — auch Prophetentum, Visionen, Begeisterung und Gottesmystik sind keine Maßstäbe — es gibt auch eine Genialität der Beschränkung, die dem Unkundigen als Beschränktheit erscheint, und was auf gewisser Stufe als „wichtigste Lebensfragen" erscheint, kann auf einer höheren Stufe unwesentlich geworden sein. — Man könnte den erwähnten Ausspruch des Konfuzius auch dahin modifizieren: „Wir wissen kaum etwas von uns selbst, wie wollen wir da etwas vom Andern wissen!"

S. schließt sein Urteil (S. 216) mit den Worten: „Es fehlt aber in seinem Charakter die bedeutende, zwingende Linie, es fehlt ihm das, was ihn menschlich über die Zeitgebundenheit hinaushebt in das ewige Reich des schaffenden Geistes." Was hat den Verfasser eigentlich bewogen, ein Buch über Konfuzius unter dem Serientitel „Die Unsterblichen" zu schreiben?

Die Ausstattung ist die gleiche wie beim vorerwähnten Buch.

E. L. Hoffmann.

Krause, F. E. A.: **Geschichte Ostasiens.** 3. Teil. Index und Namensverzeichnis. Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht. M. 9.50.

Mit dem Erscheinen dieses Verzeichnisses hat das glänzende Werk Krauses einen glänzenden Abschluß gefunden. Erst aus ihm ersieht man so recht, welche Fülle von Material in den zwei Bänden verarbeitet und — wir wollen das nochmals hervorheben — klar, sachlich, streng wissenschaftlich, in architektonischer Schönheit — verarbeitet ist. Dieser Anhang bietet für sich eine Ergänzung zu jedem Werk über den fernen Osten und wird jedem Arbeiter auf diesem so schwierigen und so reichen Felde unentbehrlich sein und es, bei ständigem Gebrauch, immer mehr werden.

A. Attenhofer.

Forke, Alfred: **Der Ursprung der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift.** Hamburg, Friederichsen. M. 4.—.

Die Frage nach der Urheimat der Chinesen ist bekanntlich stark umstritten. Gegen die Ansichten Lacouperies und Richthofens dürfte seit den Untersuchungen Conradys die Autochthonie der Söhne Han's gesichert sein. Auch Forke schließt sich dieser Meinung an. In seiner Schrift

sucht er den Ursitz in Südchina und den angrenzenden Gebieten Hinterindiens nachzuweisen. Darüber läßt sich streiten, und Forke kommt zum Schlusse selbst dazu, die Untersuchungen als noch nicht abgeschlossen zu erklären. Ob seine Ansichten mit den Ergebnissen der prähistorischen Funde zu vereinigen sind, muß die Zukunft lehren. Meiner Meinung nach kann jedenfalls die letzte Entscheidung nur von dieser Seite, nicht von der des Sprachwissenschaftlers kommen. In der Untersuchung zur Heimatfrage liegt auch nicht der Hauptwert der vorzüglichen Schrift, sondern in dem reichen Ertrag, den sie für die Geschichte der ältesten chinesischen Kultur in sich schließt. A. Attenhofer.

Trinkler: Quer durch Afghanistan nach Indien. Berlin, Vowinckel. M. 8.50.

Trinklers Werk ist eines der schönsten Bücher, die ich je über Orientreisen gelesen. Ganz abgesehen von der Schilderung einer Fahrt voller Schönheiten, Gefahren und Strapazen, die ihn von Taschkent über Herat gegen Osten und durch das Kabultal nach Indien führte, ist es die Person des Verfassers, die in ihrer feinen Liebenswürdigkeit anziehend aus dem ganzen Buche spricht. Kein Schwulst, nichts Aufgeblasenes, aber eine warme Schönheit und Liebe zum Geschehenen: das charakterisiert die Schreibweise. Nur eine etwas bessere Kartenbeilage, nicht bloß eine dürftige Skizze, die von dem schönen Bildermaterial gar zu sehr absticht, hätte ich zu dem feinen Buche gewünscht. A. Attenhofer.

Wilhelm Filchner: Quer durch Ost-Tibet. Mit 24 Bildern und 2 Karten. X u. 195 S. Verlag von S. E. Mittler & Sohn, Berlin 1925. Preis brosch. 6.—, geb. 8.— Mk.

P. K. Kozlow: Mongolei, Amdo und die Tote Stadt Chara-Choto. Die Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft 1907—1909. Mit einem Anhang, 4 Karten und 129 Bildern. Autorisierte Übersetzung aus dem Russischen von Dr. L. Breitfuß und Paul Gerhard Zeidler. Mit einem Geleitwort von Dr. Sven v. Hedin. Herausgegeben von Dr. phil. h. c. Wilhelm Filchner. XIV u. 307 S. Verlag Neufeld & Henius, Berlin 1925. Preis brosch. 15.— Mk.

Die mir zur Besprechung vorliegenden beiden Bücher geben Bericht über zwei Forschungsreisen in bisher noch recht wenig bekannten und bereisten Gebieten Central-Asiens. Gleich eingangs sei bemerkt, daß wir es hier mit Veröffentlichungen zu tun haben, die in ihrer Genauigkeit und nüchternen Sachlichkeit recht vorteilhaft von den sensationslüsternen Effekthaschereien gewisser Reiseberichte, die unlängst viel von sich reden machten, abstechen. Trotz ihrer Sachlichkeit sind diese Schilderungen so spannend, daß man immer weiter lesen möchte und, am Schluß angelangt, das Buch nur ungern aus der Hand legt.

Wilhelm Filchner, der erste deutsche Tibetforscher, bereiste in den Jahren 1903/4 ein Gebiet, das etwa vom Kuku-nor im NW bis Sung-

p'an-ting im SO reicht. Der Hauptzweck der Erkundungsreise war ein doppelter: Einmal galt es, den schwer zugänglichen Oberlauf des Hoang-ho zu erforschen und sodann Näheres über den ungemein räuberischen Stamm der Ngolok in Erfahrung zu bringen. Die Reise wurde von Scharakuto (südöstl. vom Kuku-nor) aus angetreten, nahm zunächst eine süd-westliche Richtung bis zum Oring-nor, setzte sich dann in mannigfachen Windungen durch das Ngolok-Gebiet, dem Lauf des Hoang-ho folgend, bis Dyna-Ranganda fort, um dann über Waßerr, Korgan, Mezan in südöstlicher Richtung bis Sung-p'an-ting vorzustoßen, wo die Expedition ihren Abschluß fand. Ungeheure Schwierigkeiten waren es, mit denen Filchner zu kämpfen hatte: Frost, Schneestürme, Hagelschauer, unwegsames Gelände, unerklimmbar erscheinende Bergketten, reißende Gewässer, die Feindseligkeiten der heimtückischen Ngolok und nicht zuletzt auch die Furchtsamkeit und Unzuverlässigßeit seiner chinesischen Begleiter. Wie alle diese Unbilden, Hemmnisse und Gefahren echter Mannesmut siegreich überwand und wie es gelang, das wissenschaftliche Material ungefährdet durch diese unwirtlichen Gebiete hindurchzuretten, ohne daß der Verlust eines Menschenlebens zu beklagen gewesen wäre, das alles schildert der Verfasser in seltener Klarheit und lebendiger Anschaulichkeit. Die Lektüre dieses Buches bietet nicht nur einen hohen Genuß, sondern auch reiche Belehrung.

Die unter der Leitung von General (damals Oberst) Kozlow in den Jahren 1908/9 unternommene Expedition der Russischen Geographischen Gesellschaft legte eine erheblich größere Strecke zurück; die russische Regierung hatte für das Unternehmen 30 000 Rubel bewilligt. Der Zweck dieser Forschungsreise war die Durchquerung der mittleren und südlichen Mongolei, neuerliche Untersuchungen im Gebiete des Kuku-nor und ein Vorstoß in das nord-westliche Gebiet, wobei man natürlich auf die Bereicherung der russischen Sammlungen durch neue naturgeschichtliche Funde eifrig bedacht war. Die aus 14 Teilnehmern bestehende Expedition begann die eigentliche Erkundungsreise von Werchne-Udinsk (östlich vom Baikal-See) aus und ging in südlicher Richtung vor. Bei Kjachta wurde die chinesische Grenze überschritten; es ging dann weiter über Urga, die Ruinen-Stadt Chara-Choto am Rande der Wüste Gobi, Dyn-Jüan-Yn, und von Lowatschen an westlich über Ssinin und Gumbum nach dem Kuku-nor. Die Rückreise wurde mit teilweise etwas abweichenden Marschrouten wieder bis Werchne-Udinsk zurückgelegt; Nebenexpeditionen erkundeten noch andere, mehr ostwärts gelegene Strecken. Das Buch ist reich an wertvollen Angaben und Feststellungen geographischen, völkerkundlichen und kulturgeschichtlichen Charakters. Besonders interessant fand ich die Mitteilungen über den Aufenthalt in buddhistischen Klöstern (vor allem Gumbum) sowie die den Lamaismus als Volksreligion betreffenden zahlreichen Bemerkungen. Es ist nur zu begrüßen, daß diese wichtige Veröffentlichung eines der bedeutendsten russischen Forschungsreisenden in einer so trefflichen Übersetzung auch dem deutschen Publikum zugänglich geworden ist und daß Sven Hedin ihr ein warmes Geleitwort mit auf den Weg ge-

geben hat. Bemerken möchte ich noch, daß Kozlow auch in einer neuen Expedition vom Jahre 1923, über die mir noch kein vollständiger Bericht vorliegt, sehr erfolgreich gewesen ist: er hat nämlich im Gebirgsgelände von Noin-Ula, etwa hundert Werst von Urga entfernt, die alten Grab-Kurgane oder Grabhügel mit den Gebeinen chinesischer Fürsten und Kaiser entdeckt und dabei zahlreiche Funde seltenster Art gemacht, wie keramische und holzgeschnitzte Kunstgegenstände, kostbare gestickte Teppiche und wertvolle Bronzen. Dem Leser werden auch die zahlreichen Illustrationen, die diesem und dem Filchner'schen Buche beigegeben sind, sehr willkommen sein. Beide Werke gehören zu dem Besten, was in neuerer Zeit an Reiseberichten veröffentlicht wurde und lassen sich den weitbekannten Schilderungen Sven Hedins ebenbürtig an die Seite stellen.

K. Seidenstücker.

Alice Schalek: In Buddhas Land. Ein Bummel durch Hinterindien. Mit 48 eigenen Aufnahmen. Rikola-Verlag, Wien, München, Leipzig 1922. 243 S. Preis: Halbl. Mk. 3.—, Ganzl. Mk. 3.50.

In dem Büchlein legt die Verfasserin die Eindrücke nieder, die sie auf ihrer Reise in Birma, Java, Siam und Tongking empfangen hat. Die Ausführungen , an vielen Stellen von einem erfrischenden Humor durchwürzt, sind anregende und unterhaltende Schilderungen, wie wir sie etwa in dem Feuilleton einer guten Tageszeitung erwarten dürfen; die Bildbeigaben, auf eigenen Aufnahmen beruhend, tragen zur Belebung des Inhaltes nicht unwesentlich bei. Daß man an ein solches Buch nicht den strengwissenschaftlichen Maßstab anlegen darf, ist selbstverständlich; mir persönlich war es sogar interessant zu beobachten, wie ein aufgeweckter und gut beobachtender Geist auch ohne fachwissenschaftliche Durchbildung auf die mannigfachen fremden Eindrücke der indischen Kulturwelt reagiert. Es ist erfreulich, daß bei den Schilderungen aus Birma auch die alte Ruinenstadt Pagan eingehend gewürdigt wird (p. 66 ff.). Etwas dürftig ist der Borobudur auf Java (p. 125) bedacht, was man aber im Hinblick auf die vierzig Grad Réaumur, unter denen die Verfasserin schmachten mußte, gern entschuldigen wird. Sehr fesselnd sind die Schilderungen des Lebens und Treibens in Siam. Wer in einer kurzen Spanne des Ausrastens im Geiste einmal in „Buddhas Land" weilen möchte, dem sei das vorliegende Büchlein als ein munter plaudernder Führer bestens empfohlen.

K. Seidenstücker.

L'Oeuvre de E. H. Brewster et Achsah Barlow-Brewster. 32 reproductions en phototypie précedées d'essais autobiographiques. Par les soins de „Valori Plastici"-Rome. (Commiss. Verlag Oskar Schloß, München-Neubiberg). Geb. M. 5.—.

E. H. Brewster ist bereits durch seine literarische Tätigkeit in buddhistischen Kreisen Englands und Ceylons bekannt geworden. Im Verlage „Valori Plastici", Rom, ist nun ein Werk herausgekommen, in dem

wir ihn und seine Gattin, A. Barlow-Brewster, auch als Künstler kennen lernen. Zahlreiche Ausstellungen in New York, Athen, Paris und Rom bezeichnen die Laufbahn des Künstlerpaares. Augenblicklich findet eine Ausstellung ihrer Werke in Calcutta statt. Im vorliegenden Buche sind die Gemälde verschiedener Epochen reproduziert, von denen zwei als wesentlichste Entwicklungsfaktoren zu erkennen sind: Italien und Ceylon.

Einen starken Einfluß des Trecento und Quattrocento, als deren Hauptrepräsentanten hier nur Giotto und Fra Angelico erwähnt seien, fühlen wir besonders in den (früheren) Schöpfungen der Frau Barlow-Brewster. Auch ihre Themen sind (in dieser Epoche) vielfach dem christlichen Vorstellungskreis entnommen, sodaß man zu der Annahme berechtigt ist, daß nicht nur der künstlerische, sondern auch der religiöse Geist der Frührenaissance einen bemerkenswerten Anteil an ihrer Entwicklung genommen hat. — Nichtsdestoweniger kommt ihr eigenster Charakter in allen ihren Bildern voll zum Ausdruck. Ihr Blick weiß alle die zarten Schönheiten der Natur zu erfassen, und sie findet einen Ausdruck derselben vornehmlich in den Blumen, die sie mit besonderer Liebe behandelt. Auch die Landschaft, wenn zwar in erster Linie stets von den Figuren aus gestaltet, den figuralen Rhythmus fortsetzend oder ihre Farbkompositionen ergänzend, ist ein wichtiger Ausdruck ihres persönlichen Verhältnisses zur Natur. Die Künstlerin liebt über alles die Weiten — sei es die Weite des Meeres oder der Duft ferner Gebirge, der voller luftiger blauer und violetter Töne ist.

Auf Ceylon tritt der Natureindruck zum ersten Mal in den geistigen Vordergrund, und man fühlt, wie Mensch und Tier in dieser Natur leben, selbst ein Teil dieser Natur sind. Mit der künstlerischen Sicherheit, die sie unter dem Einfluß der altitalienischen Meister erworben hat, tritt sie an die neue Welt, die sich ihr eröffnet, ruhig und sicher heran und schafft gerade hier ihr Tiefstpersönliches in reinster Form. Ohne Seitenblick auf Jenseitig-erdfremdes wirkt sich ihr natürlich-religiöses Empfinden in dieser irdischen Welt aus. Am größten ist der Wandel in den Farben, deren Fehlen in den Reproduktionen gerade für diese Bilder besonders bedauerlich ist. Die hellen, zarten, transzendenten Farben der ersten Epoche weichen lebensvollen, kräftigen, tiefen, oft dunkelglühenden Tönen. Nicht in der Beziehung zum Jenseitigen, sondern in der Beziehung der Menschen, Tiere, Berge und Pflanzen untereinander und der Hingabe, mit der sie erlebt sind, liegt jetzt das Religiöse.

Ganz anders spiegelt sich die Welt Indiens — trotz der formalen Ähnlichkeit mit den Schöpfungen seiner Frau — in E. H. Brewsters Bildern wider. Während erstere im Erlebnis von Natur und Mensch zur Wandlung ihres künstlerischen Ausdrucks und zum stärkeren Bewußtwerden ihrer Eigenart kommt, findet er in der geistigen Welt Indiens die Erfüllung seines Wesens. Seine eigene seelische Entwicklung führte ihn dorthin, und daher konnte keine merkliche Cäsur mit dem Betreten Indiens entstehen. Seine Bilder erzählen nichts vom dortigen Leben und Treiben,

sondern sind ganz vom religiösen Impuls Indiens (spez. des buddhistischen Ceylon) durchdrungen. Er gibt sich demselben hin, und indem er ihn in sich selbst erlebt, wird er zugleich Ausdruck seines eigenen Charakters. Die freskenhaft-dekorativen Elemente seiner Technik kommen der inneren Ruhe seiner Weltanschauung günstig entgegen und verstärken den Eindruck seelischer Geschlossenheit. Die Kompositionen haben ihre Einheit nicht nur durch die sichtbare Harmonie, sondern in ganz besonderem Maße durch die Eindeutigkeit ihres empfindungsmäßigen und ideellen Inhalts. Man fühlt, wie aus einer bestimmten seelischen Anregung sich das Bild allmählich entwickelt, gleichsam aus der äußersten Einheit des Keimes in die Vielheit der sinnlichen Formgestaltung hineinwächst. Es gibt keinen Enthusiasmus in dieser Kunst, sondern ein gleichmäßiges Auswirken tiefster religiöser Ergriffenheit. Dieses Grundgefühl entscheidet auch die Komposition des landschaftlichen Hintergrundes, der sich mit Notwendigkeit aus der dominierenden Idee herauskristallisiert und somit sein naturhaftes Gepräge zugunsten des geistigen Gesamtausdrucks verliert. Wie gewaltig wirkt z. B. der Hintergrund des meditierenden Buddha als Steigerung des Meditationserlebnisses! Da ist nicht nur ein in sich versunkener Mensch, sondern der Heilige, dessen geistige Kraft eine Welt aus den Angeln zu heben imstande ist. Alles Licht bis in die fernsten Regionen ist nur ein Abglanz seines Leuchtens. Ein gewaltiger Rhythmus, von der ruhig-heiteren Person des Buddha ausgehend, umfaßt die ganze Umwelt, so wie die Meditation den gesamten Kosmos umgreift und der Heilige selbst das ganze Weltwirken durchdringt.

Die italienischen Bilder E. H. Brewsters zeigen uns den Künstler auch als Landschafts- und Architekturmaler, und in beiden empfindet man als hervorstechendste Züge die große Ruhe und Klarheit, die jede Einzelform durchdringt. Seinem allerpersönlichsten Empfindungsleben hat er in einer Reihe bewußt primitiv gehaltener, kompositionell stark und sicher gestalteter Bilder ausgedrückt. Ihr tieferer Sinn erschließt sich am ehesten dem, der durch die indischen Bilder in die innere Eigenart des Künstlers eingedrungen ist. Ernst L. Hoffmann.

Arthur Pfungst: Gesammelte Werke. Herausgegeben in Gemeinschaft mit Dr. Franz Angermann und Emil Doctor von Marie Pfungst. In drei Bänden. I. Band. Mit einem Bilde Arthur Pfungsts im vierzigsten Lebensjahre. CXXVIII u. 400 S. Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt a.M. 1926. Preis Ganzl. Mk. 12.—.

Als vor nunmehr dreizehn Jahren der Draht die Nachricht verbreitete, daß der Frankfurter Großindustrielle, Schriftsteller und Dichter Dr. Arthur Pfungst, erst achtundvierzigjährig, plötzlich und unerwartet verschieden sei, da wußte jeder, der den Verstorbenen auch nur dem Namen nach kannte, daß mit ihm ein Mann von seltener Begabung, ungewöhnlicher Vielseitigkeit und außerordentlicher Schaffenskraft von uns gegangen war. Besonders schmerzlich wurden durch diesen Todesfall jene Kreise berührt, die an der

altindischen Geisteswelt und am Buddhismus näher interessiert waren; denn gerade dieses Gebiet war es, mit dem Arthur Pfungst sich geistig verwachsen fühlte und das für seine Weltanschauung, seine schriftstellerischen Schöpfungen und Dichtungen von tiefeingreifender Bedeutung geworden ist. Auch die Indologie im engeren Sinne ist diesem Manne, der die indische Wissenschaft auf jede Weise zu fördern suchte, zu Dank verpflichtet; so war es Pfungst, der durch seine Spende die Neuausgabe der vielbegehrten Sanskrit-Chrestomathie von Böhtlingk ermöglichte, und durch seine unter dem Titel „Aus der indischen Kulturwelt‘ erschienenen Aufsätze hat er in hervorragendem Maße dazu beigetragen, für das alte und das moderne Indien in weiten Kreisen unseres Volkes ein warmes Interesse zu wecken. Wie sehr er mit dem Buddhismus sympathisierte, bezeugen außer seinen Aufsätzen verschiedene seiner Arbeiten, so die Übersetzung von Edwin Arnolds „The Light of Asia", Rhys Davids' „Buddhism" (Reclam), ferner die Übersetzung eines Teiles des Suttanipāta und endlich auch die dem Andenken seines verstorbenen Freundes Oberpräsidialrat Theodor Schultze gewidmete biographische Skizze „Ein deutscher Buddhist" sowie die Neuausgabe von dessen damals viel Aufsehen erregendem Werk „Die Religion der Zukunft". Daß Pfungst auch deutscher Vertreter der Mahābodhi Society war, mag nebenbei bemerkt werden.

Da nun die Werke des Verstorbenen zum Teil vergriffen sind, hat sich die nach Arthur Pfungst benannte Stiftung die pietätvolle Aufgabe gestellt, seine Werke neu herauszugeben. Vor uns liegt der erste Band, würdig und vornehm ausgestattet. Er enthält außer einer sehr warm geschriebenen biographischen Skizze, die den Menschen Arthur Pfungst mit feinen Strichen zeichnet und sein Lebenswerk zu würdigen unternimmt, seine Hauptdichtung Laskaris, ferner die tiefempfundenen, von hohem Schwung getragenen Gedichte (eins der eindrucksvollsten ist wohl das „Zur Erinnerung an meinen Bruder Moritz") und das Fragment „In Yamas Reich". Die Gesamtausgabe soll drei Bände umfassen; wir werden zu gegebener Zeit auch über Bd. II und III referieren. Jedem, der an Arthur Pfungsts Persönlichkeit und seinem Wirken irgendwelches Interesse nimmt, sei diese in jeder Hinsicht mustergültige Neuausgabe seiner Werke warm empfohlen. K. Seidenstücker.

Siddhārtha. Von Hermann Hesse. Eine indische Dichtung. 147 S. S. Fischer Verlag, Berlin 1924. Preis brosch. Mk. 6.—.

Mit tiefer innerer Ergriffenheit habe ich diese wundervolle Dichtung Hermann Hesses gelesen, die nach Form, Inhalt und Aufbau zu dem Besten gehört, was eine deutsche Künstlerhand aus den Schätzen der indischen Geisteswelt zu gestalten vermocht hat. Der wahrheitdürstende, unbestechliche Brahmanensohn Siddhārtha verläßt mit seinem Freunde Govinda sein Heim, um das Heil zu suchen. Beide werden Schüler der Samaṇas; Siddhārtha bringt es zur Meisterschaft, aber die einzige Erkenntnis, die ihm beim Abschluß seines geistigen Ringens aufleuchtet, ist diese, daß das

eine Wissen keinen ärgeren Feind hat als das Lernen, das Wissenwollen. Unbefriedigt kehren die beiden Freunde dem Samaṇentum den Rücken und trennen sich; Govinda wird Mönch bei dem Asketen Gotama, während Siddhārtha in den Strudel weltlichen Lebens hineingerissen wird und durch mancherlei Wirren und Irrungen hindurch muß. Die Jahre vergehen, Siddhārtha, angewidert von dem Pesthauch der Sinnenlust, verläßt die Stadt und geht, diesmal als gereifter Mann, wiederum in die Einsamkeit. Ein ganz einfacher alter Fährmann, mit dem Siddhārtha schon früher einmal zusammengetroffen ist, wird ihm zur rechten Stunde ein wirklicher Fährmann im gefahrvollen Strome des Lebens. In der Stille der Einsamkeit wird Siddhārtha ein Heiliger, wie denn auch sein schlichter Fährmann Vasudeva als ein Vollendeter sein Leben beschließt. Noch einmal wird Siddhārtha mit seinem alten Freunde Govinda zusammengeführt, der indessen auch als Mönch den inneren Frieden noch nicht gefunden hat. Und während Govinda seinem Freunde zum Abschied die Stirn küßt, wird ihm in einer wunderbaren Augenblicksvision die Erleuchtung zuteil. „Tief verneigte sich Govinda, Tränen liefen, von denen er nichts wußte, über sein altes Gesicht, wie ein Feuer brannte das Gefühl der innigsten Liebe, der demütigsten Verehrung in seinem Herzen. Tief verneigte er sich, bis zur Erde, vor dem regungslos Sitzenden, dessen Lächeln ihn an alles erinnerte, was er in seinem Leben jemals geliebt hatte, was jemals in seinem Leben ihm wert und heilig gewesen war."

Meine wenigen Worte können und sollen nur ein empfehlender Hinweis auf diese einzigartige Schöpfung Hermann Hesses sein, die als ein zeitloses Denkmal, aus einem Guß gefertigt, vor uns steht. Man muß die Erzählung, die den Leser vom ersten Augenblick an in ihren Bann zwingt, mit durchleben; wo es sich, wie hier, um die letzten Fragen überhaupt handelt, kann auch die beste Kritik den Wert des Buches nur unzulänglich rühmen. K. Seidenstücker.

Lord Chalmers: Further Dialogues of the Buddha. Translated from the Pāli of the Majjhimanikāya. In two Volumes. Vol. I. Humphrey Milford, London 1926. XXIV u. 371 S. Ganzl.

Mit der vorliegenden Übersetzungsarbeit wird die 1899 begonnene Serie der „Dialogues of the Buddha" um einen neuen Band — den vierten — bereichert. Während die ersten drei Bände die Texte des Dīghanikāya in einer englischen Übersetzung von T. W. Rhys Davids enthalten, hat in diesem Bande der Mitherausgeber des Majjhimanikāya, R. Chalmers, die erste Hälfte dieser Sammlung (Sutta 1 bis 76) in englischer Sprache veröffentlicht; der noch folgende fünfte Band soll dann die Übersetzung des Majjhimanikāya einschließlich der Register zu Ende führen. Bei der gar nicht zu überschätzenden Bedeutung des Majjhimanikāya für den Lehrgehalt des älteren Buddhismus und seinem hohen Alter, das sich bis in die vorsektarische Zeit zurückverfolgen läßt und die Annahme nahelegt, daß viele dieser Stücke wirklich zum Inventar des genuinen Buddhismus ge-

hören, ist das Erscheinen der englischen Übersetzung der „Mittleren Sammlung" nur zu begrüßen. Daß von den englischen Forschern gerade Chalmers auf Grund seiner langjährigen Beschäftigung mit den Texten des Majjhimanikāya zu dieser Aufgabe besonders berufen war, braucht kaum noch besonders hervorgehoben zu werden. Eine gehaltvolle Einleitung, die in der Hauptsache von den rivalisierenden Asketen-Sekten zu Buddhas Zeit handelt, ist der Übersetzung vorausgeschickt, und eine stattliche Anzahl von Fußnoten begleitet den Text und erleichtert das Verständnis schwieriger Stellen. Möchte der fünfte Band der „Dialogues of the Buddha" recht bald herauskommen, nach dessen Erscheinen erst ein abschließendes Urteil über die Arbeit Chalmers' gegeben werden kann.

K. Seidenstücker.

The Aṅguttara-Nikāya of the Sutta-Piṭaka. Translated from the Pāli Text by Edmund Rowland **Jayetilleke Gooneratne.** Vol. I: Eka-, Duka- and Tika-Nipāta. XXIV u. 351 S. Galle, Ceylon, 1913. Auslieferung für Europa: Probsthain & Co., London. Preis brosch. 18.— sh.

Der Verfasser der Übersetzung der ersten drei Bücher des Aṅguttaranikāya war einer der führenden Geister des ceylonesischen Buddhismus, der, wenn meine Informationen zutreffen, durch die Schule abendländischer Wissenschaft gegangen ist. Die Übersetzung ist korrekt zu nennen, soweit die vorgenommenen Stichproben ein Urteil gestatten; der Kommentar ist fleißig benutzt und auch die Subkommentare sind herangezogen worden. Seitdem wir die im Verlage dieser Zeitschrift erschienene deutsche Übersetzung des Aṅg. von Nyāṇatiloka besitzen, darf die Bekanntschaft der am buddhistischen Schrifttum interessierten Kreise, auch außerhalb der Gelehrten vom Fach, mit dem Inhalt dieser Sammlung vorausgesetzt werden, so daß ein näheres Eingehen darauf an dieser Stelle unnötig ist. In der Einleitung läßt sich Gooneratne (Guṇaratna) des weiteren über den Charakter der Sammlung selbst, die Textausgabe, über Kommentare und Subkommentare aus. Bei all' seiner Gelehrsamkeit vermag aber der Verfasser den dem Orientalen eigenen unkritischen Charakter doch nicht ganz zu verleugnen. So finde ich zu meinem Schrecken in der Fußnote zu p. 209 die Gleichung Magadhanians = Macedonians. Daß so etwas noch im Jahre 1913 gedruckt werden konnte, wirkt allerdings niederschmetternd.

K. Seidenstücker.

The Book of the Numerical Sayings (Aṅguttara-Nikāya). For the first time translated from the Pāli by A. D. **Jayasundere.** Part II (Catukka-Nipāta). Eidted by F. L. Woodward. X u. 328 S. Adyar, Madras 1925. Preis geb. 13.60 sh.

In diesem Bande setzt der Verfasser die von seinem verstorbenen Freunde Guṇaratna begonnene Übersetzung des Aṅg. fort. Es ist zunächst das in vieler Hinsicht beachtenswerte und wichtige „Vierer-Buch", das uns hier in einem recht geschmackvoll ausgestatteten Bändchen vorgelegt wird. Die noch fehlenden sieben Bücher der Sammlung gedenkt der Ver-

fasser, wie er im Vorwort bemerkt, in drei weiteren Bänden folgen zu lassen. Die Übersetzung macht einen recht soliden, ausgereiften Eindruck; zahlreiche kritische Noten und zwei gute Register lassen diese Arbeit auch für den Fachmann nützlich erscheinen. Die metrisch sehr schön wiedergegebenen Gāthās sind Woodward's Arbeit, der die Übersetzung auch dadurch wesentlich gefördert hat, daß er dem Verfasser die in der Adyar Library vorhandenen pāli-singhalesischen Handschriften des Textes und Kommentars (*Manorathapūraṇī*) zur Verfügung stellte. Eine ungestörte Fortführung und Abschließung dieser englischen Ausgabe des Aṅg. wäre nur zu begrüßen. K. Seidenstücker.

Pāli-Glossar. Von Dr. K. Seidenstücker IV, 98 S. 8°. Otto Harrassowitz, Leipzig, 1925. Preis: brosch. Mk. 6.—.

Mit Freude begrüßen wir das Erscheinen des lang erwarteten dritten Teiles von Seidenstückers Handbuch der Pāli-Sprache. Der erste Teil enthält eine kurz gefaßte Elementargrammatik, der zweite eine ausgezeichnete Auswahl buddhistischer Texte und der vorliegende dritte den Wortschatz der im zweiten Teil enthaltenen Lesestücke. Das Ganze ist, wie der Verfasser betont, in erster Linie für einen Anfangskursus zugeschnitten und wird für jeden Pāli-Studierenden von größtem Nutzen sein. — Es ist bedauerlich, daß der Verlag den Preis nicht niedriger gehalten und besonders dem zweiten Teil nicht eine bessere Ausstattung gegeben hat. E. L. Hoffmann.

„Das Evangelium des Buddha". Nach alten Quellen erzählt von Paul Carus. Illustriert von O. Kopetzky. Autorisierte zweite deutsche Auflage von Karl Seidenstücker. XV, 335 S. 4°. Chicago und London, The Open Court Publishing Company. In Deutschland: Der Neue-Geist Verlag, Leipzig. Preis geb. Mk. 12.—.

Das in weitesten Kreisen bekannte und geschätzte Buch bedarf kaum noch einer Empfehlung. Der großzügige Geist seines Verfassers, das feine Einfühlungsvermögen des Übersetzers und die kundige Hand der illustrierenden Künstlerin haben ein Werk geschaffen, das mehr wie irgend ein anderes Einführungswerk einen einheitlichen Eindruck des buddhistischen Religionsgebäudes vermittelt (unter diesem Gesichtspunkt des religiösen Impulses haben wir das Buch zu werten). — Die vorliegende zweite deutsche Auflage ist vom Verlag in der gleichen vornehmen Weise ausgestattet wie die vorige, und es ist im höchsten Grade anerkennenswert, daß er es möglich macht, das Werk zu einem so niedrigen Preise abzugeben.

E. L. Hoffmann.

Karny, Prof. Dr. H. H.: „Kunst und Kultur der Javaner". Sonderabdruck aus „Frohes Schaffen. Das Buch für jung und alt." Deutscher Verlag für Jugend und Volk. Wien, Leipzig, New York. 12 Seiten, 12 Abb. im Text.

Der Aufsatz ist in frischer, anziehender Weise geschrieben, wirft einige Streiflichter auf die kulturgeschichtliche Entwicklung der Javaner und geht dann besonders auf die Entstehung und Weiterbildung der Schatten- und Puppenspiele (Wajang) ein, welche die eigenlebigste Kunst Javas darstellen. Bei dieser Gelegenheit lernen wir auch die wesentlichsten Musikinstrumente und die Herstellungsweise der Batikstoffe kennen, mit denen Puppen, Tänzer und Schauspieler bekleidet sind. Die eingestreuten Abbildungen unterstützen wirksam das geschriebene Wort.

E. L. Hoffmann.

Die imperialistische Politik im Fernen Osten. Von Ernst Reinhard, Mitglied des Schweizerischen Nationalrates. Verlag Ernst Bircher, Aktiengesellschaft, Bern und Leipzig. 235 S., 8°, Preis: Mk. 4.80.

Unter denen, die in Tageszeitungen und sonstigen Zeitschriften die Ereignisse des Fernen Ostens verfolgen, wird es nur wenige geben, die sich eine klare Vorstellung von ihnen bilden können. Noch weniger aber ist man sich darüber klar, wie tief unser Schicksal mit dem des Ostens — ja, sogar des allerfernsten Ostens — verbunden ist. Das vorliegende Buch macht es nun jedem möglich, in diese schwierige Materie Einblick zu gewinnen und zu den großen Problemen der Weltpolitik Stellung zu nehmen. Der Verfasser gibt zunächst einen kurzen Abriß über Chinas Kultur, schildert dann mit geradezu ergreifender Sachlichkeit das brutale Eindringen der Fremden in das wehrlose Land — und das noch dazu im Namen des Rechtes und der Gerechtigkeit, wodurch nicht nur die asiatischen sondern auch die europäischen Völker betrogen wurden — und deckt endlich unbarmherzig die schamlosen Ausnutzungsmethoden der europäischen und amerikanischen Großunternehmer und die gewissenlose und kurzsichtige Kolonialpolitik der weißen Völker auf, welche die Quelle der inneren und äußeren Konflikte Chinas geworden sind. Mit größter Objektivität und in vornehmster Form, von reichem historischen, politischen und statistischen Beweismaterial und Kartenskizzen unterstützt, legt R. diese Dinge dar. Wir sehen, wie die verschiedenen Gruppen innerhalb Chinas entstehen, wie die Kräfte der Vergangenheit und der Neuzeit miteinander ringen, wie innerhalb beider Gutes und Böses sich auswirken und wie der Keim eines neuen Chinesentums aus dem Chaos wächst. An uns liegt es, ob aus diesem Keim ein allesverschlingender Drache oder ein segenspendender Fruchtbaum wird. Möge der Warnungsruf dieses Buches nicht ungehört verhallen, denn es ist, wie der Verfasser an einer Stelle seiner Vorrede sagt, „ein Appell an alle Menschen, deren Herzen sich empören, wenn sie von Unrecht und Bedrückung erfahren; ein Appell an alle, die unwissentlich sich zu Werkzeugen des Unrechts machen lassen. Es will nicht klagen und nicht erschrecken; es ruft die menschlich Fühlenden zur Tat."

E. L. Hoffmann.

Shen-Yi & Stadelmann: China uud sein Weltprogramm. Dresden, Gutewort. Mk. 7.—.

Daß im Wust der Literatur über das gegenwärtige China auch ein Chinese das Wort ergreift, ist sehr erfreulich. Um so mehr, als Shen-Yi mit großer Liebe an seinem Lande hängt. Im Mittelpunkt steht ihm die Gestalt Sun-Yat-sens und die Ideen dieses unbestreitbar hochintelligenten und unermüdlichen Mannes. Als Letztes enthält das Buch zwei Testamente Sun-Yat-sens, der am 12. März 1925 gestorben ist. Die Bedeutung der in dem interessanten und tief menschlichen Buche niedergelegten Ideen, von denen Stadelmann das Heil nicht nur für China, sondern für alle Völker erwartet, kann nur die Zukunft erweisen. A. Attenhofer.

Rocznik Orjentalistyczny, wydaje Polskie Towarzystwo Orjentalistyczne. Tom II (1919—1924) Lwów 1925. 8°, 340 S.

Die Veröffentlichungen des Rocznik Orjentalistyczny, die durch den Krieg und die nachfolgende Zeit unterbrochen wurden, werden mit diesem Band wieder aufgenommen. Die Zeitschrift soll in Zukunft alljährlich in der Stärke von 20 Bogen erscheinen und das Organ der Polnischen Gesellschaft für Orientalische Studien sein.

Außer den Beiträgen in polnischer, französischer und englischer Sprache befindet sich in dieser Nummer auch ein sehr interessanter deutscher Aufsatz über „Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte" von Stanislaw Schayer, in dem er den Parallelismus zwischen Ritus, Kosmos und Individuum und die Äquivalenztheorie der Br. T. auseinandersetzt. E. L. Hoffmann.

Hertel, J.: Die Methode der arischen Forschung; do., **Die arische Feuerlehre.** Leipzig. Haessel. 80 S. & 187 S. Mk. 5.—, & 20.—.

Jeder Indologe kennt die Verdienste, die sich Hertel um die Pañcatantraforschung erworben hat. Man wird es auch begreifen, daß H. sich energisch dagegen wehrt, ein für alle Mal nur auf dieses Gebiet festgenagelt zu werden. Daß er durch seine Untersuchungen, die in den „Indo-Iranischen Quellen und Forschungen" niedergelegt sind, zu ganz revolutionären Anschauungen über Alter und Sinn der vedischen wie der avestischen Schriften kommt, könnte der Indologie und Iranistik zum mindesten ein neuer Sauerteig werden, und mit gutem Grunde protestiert H. gegen eine Kritik, die das Neue in Bausch und Bogen ablehnt, nur weil es alten, liebgewonnenen Anschauungen widerspricht. Wir haben ohne Zweifel nicht nur in Indien, sondern auch in der europäischen Indologie und Iranistik einen allmählich etwas orthodox-unduldsam gewordenen Traditionalismus. Fraglich ist es nur, ob, nach dem Vorliegenden, H. wirklich der alleinseligmachende Prophet sein wird. Ein Einschlag von Skeptizismus in den Hertelschen Dogmatismus täte vielleicht doch gut. Diese Zeitschrift ist, solange H. nicht auch in buddhistischen Feldern zu roden und zu reuten anfängt, nicht der Ort, auf die von altmodischem Philologengezänk doch nicht ganz freien Schriften

einzugehen. Ihrer Verbreitung wird vor allem der geradezu lächerliche Preis von vornherein im Wege stehen. Am Ende sind es denn doch nicht bloß Krösusse, die jene entlegenen Fluren beackern.

A. Attenhofer.

† **Dr. Otto Rosenberg: Die Pobleme der buddhistischen Philosophie.** Aus dem Russischen übersetzt von Frau E. Rosenberg. (7. u. 8. Heft der von M. Walleser herausgegebenen „Materialien zur Kunde des Buddhismus".) XVI u. 287 S. Heidelberg 1924; in Kommission bei Otto Harrassowitz, Leipzig. Preis brosch. 14.— Mk.

Im November 1919 hatte die Petersburger Universität den herben Verlust eines ihrer befähigtsten Orientalisten zu beklagen: Professor Otto Rosenberg hatte, erst einunddreißigjährig, die Augen für immer geschlossen. Der Lehrer und Freund des Verstorbenen, Prof. Th. Stcherbatsky, hat in der deutschen Ausgabe von Rosenbergs Vortrag über „Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten" das Andenken des Verblichenen in einer biographischen Skizze besonders geehrt. Die vorliegende Abhandlung erschien zuerst 1918 in Petrograd in russischer Sprache als Nr. 45 der „Veröffentlichungen der Fakultät der orientalischen Sprachen der Petersburger Universität"; sie bildet einen Teil von des Verf. „Einführung in das Studium des Buddhismus nach japanischen und chinesischen Quellen". Rosenberg selbst hatte in Japan eingehende Studien über den Buddhismus getrieben, und man gewinnt aus seinen Schriften den Eindruck, daß er das einschlägige riesige Material wie wohl kaum ein anderer europäischer Forscher beherrscht hat. Geradezu bewundernswert ist die seltene Klarheit der Darstellung, die der tiefschürfenden, äußerst genauen Behandlung des subtilen Gegenstandes von seiten des Verfassers in nichts nachsteht. Arbeiten wie die vorliegende sind geradezu mustergültig und von größter Bedeutung für die präcise Feststellung des Lehrgehaltes der jeweiligen Schule oder Richtung innerhalb des Buddhismus, welcher der der Darstellung zu Grunde gelegte Traktat angehört. Es handelt sich hier aber um weit mehr. Schon aus dem Vorwort ersieht man unschwer, daß R. an die Probleme des Buddhismus von einer ganz andern Richtung aus herantritt, als es bisher in der buddhologischen Forschung mit ganz vereinzelten Ausnahmen üblich war. Die Sache wird vielleicht am klarsten, wenn wir den Verfasser selbst sprechen lassen. Er sagt (p. VIII f.): „Die Grundregel, daß man vom Bekannten zum Unbekannten übergehen soll, und nicht umgekehrt, ergab teilweise diametral entgegengesetzte Resultate der gewöhnlich in der europäischen Literatur angenommenen Auffassung des älteren Buddhismus gegenüber. Es stellte sich heraus, daß die Grundlage der Dogmatik der buddhistischen Sekten, der heute existierenden sowie der früheren, die systematischen philosophischen Traktate sind. Die heilige Schrift im engen Sinne bilden selbstverständlich die Sūtra, aber die Sūtra als solche werden immer im Sinne des einen oder andern Traktats ausgelegt. Wenn wir von unseren Tagen auf das Altertum zurückgehen, finden wir

BÜCHER-EINLAUF.

Ossendowski, Ferdinand, „Im Sibirischen Zuchthaus". Einzig berechtigte deutsche Ausgabe, herausgegeben von Wolf von Dewall. Preis Mk. 6.—, Halblein. Mk. 8.50. Frankfurter Societäts-Druckerei, G. m. b. H., Abteilung Buchverlag, Frankfurt.

Hartmann's „Who's Who" in Occult, Psychic and Spiritual Realms. Compiled and Edited by William C. Hartmann. 196 Seiten, Preis: 3 Dollar. The Occult Press, Jamaica, N. Y.

The Historic Tragedy of the Island of Cellao. Dedicated to his most serene majesty Dom Pedro The Second, King of Portugal, Our Lord. Written by Capitain Joao Ribeiro. Translated from the Portuguese by P. E. Pieris. Third Edition Preis Rs. 3. 308 pp. Colombo 1925.

Siewert, Elisabeth, „Der Indische Gott auf dem Lande". Kunstwart-Bücherei 34. Band, München 1925, 85 Seiten, Preis: Mk. 1.—, Kunstwart-Verlag Georg D. W. Callwey.

Bölsche, Wilhelm, „Tierseele und Menschenseele". Mit 7 Abbildungen im Text, 75 Seiten, Preis: geh. Mk. 1.20, geb. Mk. 2.—, Franckh'sche Verlagshandlung, Stuttgart.

Prof. Dr. P. Wilh. Koppers, S. V. D., „Buddhismus und Christentum". Aus Jahrgang II (1925) des Jahrbuches von St. Gabriel-Mödling b. Wien.

„Philosophie und Leben". Herausgeber: Univ. Prof. Dr. **August Messer** in Gießen. 2. Jahrgang, 2. Heft, Februar 1926. Verlag Elwin Staude, Komm. Ges., Osterwieck am Harz.

„Magische Blätter". Monatsschrift für geistige Lebensgestaltung. 7. Jahrgang, 1. Heft, Januar 1926. Preis: Vierteljährlich Mk. 3.—, Einzelheft Mk. 1.20, Talisverlag Leipzig-Gohlis.

Schulz, Bernhard, „Bilder der Tiefe". 110 Seit. Xenien-Verlag, Leipzig.

„Handbuch der Philosophie", herausgegeben von **A. Baeumler** und **M. Schröter.** Druck und Verlag von R. Oldenbourg.

1. Lieferung Prof. Dr. Ernst Howald, Zürich (Abt. III, Beitrag B) „Ehtik des Altertums" 64 Seiten.
2. Lieferung Prof. Dr. Hans Driesch, Leipzig (Abt. II, Beitrag B) „Metaphysik der Natur" 94 Seiten. Mk. 4.20.
3. Lieferung Prof. Erich Przywara, S. J. (Abt. II, Beitrag E) „Religionsphilosophie Katholischer Theologie" 104 Seiten, Mk. 4.55.
4. Lieferung Prof. Dr. Herm. Weyl, Zürich (Abt. II, Beitrag A) „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft" (Teil I) 64 Seiten, Mk. 2.60.
5. Lieferung Prof. Dr. Herm. Weyl, Zürich (Abt. II, Beitrag A) „Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft" (Teil II) 162 Seiten, Mk. 4.—.

(Gesamtbesprechung dieses neuen bedeutsamen Handbuches der Philosophie folgt später nach Fertigstellung des ersten Hauptteiles.)

Otto, Rudolf, West-Oestliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Gotha 1926, Leopold Klotz.

Vâsvâni, „Indische Schriften" Bd. I. „Die Gestalter der Zukunft und das Arische Ideal". Stuttgart 1926, W. Kohlhammer. Geb. 3.— Mk.

Vâsvâni „Indische Schriften" Band II „Indische Kultur und seine islamischen Mitkämpfer", Stuttgart, 1926, W. Kohlhammer. Geb. 2.50 Mk.

Adler, Paul, Sachwörterbuch zur Japanischen Literatur. Frankfurt a. M. Frankfurter Verlagsanstalt A.-G. 138 S. Geb. 6.— Mk.

Adler-Revon, Japanische Literatur. Geschichte u. Auswahl von den Anfängen bis zur neuesten Zeit. Frankfurt a. M., Frankfurter Verlagsanstalt A.-G. 430 S. Geb. 9.— Mk.

Bell, Charles, Tibet einst und jetzt. Mit 91 bunten u. einfarb. Abb. u. einer Karte. Leipzig 1925. F. A. Brockhaus. XVI, 335 S. Leinen 18.— Mk.

Gobineau, Graf, Asiatische Novellen. 2. Aufl. Wien, Kunstverlag Anton Schroll & Co. G. m. b. H. 296 S. Halbleinen 7.— Mk.

Hasse, Heinrich, Schopenhauer. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. 34. München 1926. Ernst Reinhardt. 516 S. 9.— Mk.

Hearn, Lafcadio, Japanische Geistergeschichten. Hrsg. u. übertragen von Gustav Meyrink. Berlin, Propyläen-Verl. 195 S. Leinen 4.50 Mk.

Liebeslyrik, Indische (Dichtungen des Ostens). München, Hyperionverlag. 288 S. Geb. 4.— Mk.

Abenteuer der zehn Prinzen, Die (Dichtungen des Ostens). München, Hyperionverlag. XVI, 311 S. Geb. 4.— Mk.

Sadi's Rosengarten (Dichtungen des Ostens). München, Hyperionverlag. 298 S. Geb. 4.— Mk.

Novellen, Chinesische. Aus dem Urtext übertragen von Hans Rudelsberger. Wien, Kunstverlag Anton Schroll & Co. G. m. b. H. XX, 296 S. Geb. 6.— Mk.

Selenka, Emil u. Lenore, Sonnige Welten. 3. umgearb. u. ergänzte Aufl. Berlin 1925, C. W. Kreidels Verlag. VI, 364 S. Leinen 18.— Mk.

Tafel, Albert, Meine Tibetreise. Zweite Ausgabe in einem Bande. Mit 14 Abb. im Text, 32 Taf., einem farb. Titelbild u. einer Übersichtskarte. Stuttgart, Berlin, Leipzig, Union Deutsche Verlagsges. IV, 500 S. Halbleinen 15.— Mk.

Wach, Joachim, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig 1924, J. C. Hinrichs'sche Buchh. VI, 209 S.

Was Li-Pao-Ting erzählt. Chinesische Sagen u. Märchen. Deutsch erzählt von S. Förster-Streffleur. Wien, Kunstverlag Anton Schroll & Co. G. m. b. H. 141 S. 5.— Mk.

Wilhelm, Richard, Lao-tse und der Taoismus. Stuttgart 1925, Fr. Frommann. 172 S. Geb. 8.— Mk.

Wilhelm, Richard, Kung-tse. Leben und Werk. Stuttgart 1925, Fr. Frommann. Geb. 8.— Mk.

Witte, J., Sommer-Sonnentage in Japan und China. Göttingen 1925, Vandenhoek & Ruprecht. 218 S. Kart. 6.— Mk.; Leinen 8.— Mk.

WELTSCHAU.

Umfassend Frühjahr und Sommer 1926.
Zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten, Tagungen, Vorträge, Gedenktage und Kongresse.

Am 19. April verschied der Direktor des städt. Museums für Völkerkunde und ord. Prof. f. Völkerkunde a. d. Univ. Leipzig, Dr. Karl Weule nach schwerem Leiden im Alter von 62 Jahren. Seine Verdienste als Forscher, Museumsleiter, Schriftsteller und akadem. Lehrer sind allgemein bekannt. —

Anfangs Juni starb in Heilbronn im Alter von 61 Jahren an einem Schlaganfall Missionsdirektor D. Friedrich Würz, der bekannte Herausgeber des „Evangel. Missionsmagazins" und Kenner des Ostens. —

X Unter den Übersetzern des Palikanons und Wegbereitern des Verständnisses der Gebildeten für den Buddhismus nimmt Karl Eugen Neumann die erste Stelle ein. Mögen wir seiner anläßlich seines 60. Geburtstages, der gleichzeitig die 10. Jährung seines Todestages ist, am 18. Oktober gedenken! — —

Einen Lehrauftrag f. indische Philologie a. d. Univ. Halle erhielt die Privatdozentin Dr. phil. Betty Heimann; die auf dem Gebiet der indischen Philosophie und Religionsgeschichte arbeitende Forscherin hörte während ihrer Studienzeit Deußen, Sieg, Oldenberg und Jacobi. —

Die „Gesellschaft für ostasiatische Kunst" in Berlin, über deren Gründung wir in voriger Nummer (pag. 206) berichteten, hat es bereits auf mehrere hundert Mitglieder gebracht und trotz der vorgerückten Jahreszeit mehrere gutbesuchte Vortragsabende veranstaltet. So sprach Anfang März in der Staatlichen Kunstbibliothek Dr. Otto Kümmel über die „Entdeckung der Ostasiatischen Kunst", Mitte April Prof. Ernst Große-Freiburg i. Br. über „Chinesische und japanische Kunst" und im Mai Dr. Albert von Le Coq, der bekannte Turfanforscher, über den „Einfluß der Antike auf die zentralasiatische und chinesische Kunst".

Einen indischen Abend veranstaltete der „Deutsch-ausländische Akademiker-Club" in Berlin Anfangs Mai, wobei Prof. Hellmuth von Glasenapp einen ausführlichen Vortrag über das Thema „Von Buddha zu Gandhi" hielt, während Elisabeth von Glasenapp indische Gedichte in deutscher Übersetzung zum Vortrag brachte. Weitere Ausführungen des Prof. C. T. Roy aus Indien schlossen sich an. Am gesellschaftlichen Teil des Abends beteiligten sich zahlreiche Inder und Ostasiaten, die in Berlin studieren. —

Anfangs Februar hielt in der Stockholmer Hochschule Professor Karlgren einen Vortrag über die Modernisierung der chinesischen

Schriftsprache und ihre Angleichung an den Westen, an der „chinesische Fortschrittler" trotz der fast unüberwindlichen Schwierigkeiten rastlos arbeiten würden. —

Am 19. Februar hielt im Dresdener Protestanten-Verein Pfarrer G. Großmann einen Vortrag über die Bedeutung Indiens für die Religionswissenschaft, an den sich eine rege Aussprache anschloß. —

Im Historischen Verein in St. Gallen sprach Dr. A. Nägeli über die Freiheitsbewegung in Indien und ihre geschichtlichen Grundlagen Anfangs April. —

In Nordhausen sprach Mitte Mai der Prediger der Freien Religionsgemeinde Frankfurt a. M., Taesler, über „Buddhas Leben und Lehre", worin er besonders der Auffassung, daß der Buddhismus reiner Pessimismus sei, die auf Schopenhauer zurückgehe, entgegentrat. —

Im Hörsaal des Landwirtschaftlichen Instituts in Halle sprach Mitte Mai im Auftrag der Kolonialakademie Prof. D. Schomerus über „Tagore und Gandhi". —

Vorträge in Wien (mit Lichtbildern und Filmen):

20. 2: Als Kuli ins verbotene Land, zum Uraniafilm; wiederh. 8. 3.; 15. 3.; 3. 4. —

24. 2.: Studienreise durch Indien, volkst. Vortrag v. William Cohn, in d. Urania.

25. 2.: Kunststätten des Orients, volkst. Vortrag v. William Cohn, in d. Urania.

26. 2.: Freiheit im Kunstwerk, Vortrag v. Wagner, i. d. Gesellsch. z. Förd. mod. Kunst.

28. 2.: Die Leuchte Asiens, Buddhafilm i. d. Urania; wiederh. 6. 3.; 9. 3.; 15. 3.; 6. 4. —

6. 3.: Altchinesische Bronzen, Vortrag von Rosthorn.

7. 3.: Chines. Porzellan, Vortrag i. Oesterr. Museum.

8. 3.: Britisch-Indien, Vortrag i. Wissenschaftl. Klub v. Goodman.

15. 3.: Japan, Vortrag v. Schaffer i. d. Urania. —

Im März hielt Ludwig Ankenbrand in Stuttgarter, Schwenninger und Mannheimer Vereinen Vorträge mit Lichtbildern über „Die Welt des Buddhhismus" und „Ceylon und die Singhalesen". —

II. Museen und Ausstellungen.

Am 2. März brach im Thurn- und Taxis'schen Palais in Frankfurt a. M. ein Dachstuhlbrand aus und bedrohte damit die unersetzlichen Schätze des Chinesischen Instituts und dessen wertvolle Bibliothek. Die Feuerwehr hatte Mühe, das Feuer auf seinen Herd zu beschränken; die wertvollen Sammlungen und Bücher des Instituts, das bekanntlich unter der Leitung von Prof. Dr. Richard Wilhelm steht, konnten gerettet werden — immerhin soll der angerichtete Schaden sich auf rund 60 000 Mk. belaufen. —

Das Berliner Museum für Völkerkunde wurde am 26. Juni, dem

100. Geburtstag seines geistigen Gründers Adolf Bastian wieder eröffnet. Die asiatische Sammlung, die Welt des Buddhismus, nimmt nach dem Umbau und der vollständigen Neuordnung, besonders nach der Aufstellung der Schätze, die uns Le Coq's und Grünwedels Turfanexpeditionen bescherten, und der herrlichen Gandhara-Bildwerke, den breitesten Raum ein. Über die Aufstellung der Turfanfunde hat Ernst Waldschmidt in einem illustrierten Artikel in „Kunst und Künstler", Berlin 1926, Heft 8, ausführlich berichtet. —

In Stockholm ist ein Ostasien-Museum gegründet worden, dessen Grundstock die Sammlung des Prof. Anderrson, vermehrt durch die Schätze, die Prof. Oswald Sirén, der bekannte Kunstkenner und Ostasiengelehrte, aus dem fernen Osten mitbrachte, bildet. Dazu kommen die wertvollen Sammlungen Sven Hedins aus Tibet und Zentralasien. Damit enthält das Museum schon heute kurz nach seiner Gründung Funde und Gegenstände, die in geograph. Beziehung ganz Ost- und Zentralasien, in historischer fünf Jahrtausende umfassen und ungeheure Werte darstellen. —

In Berlin fand im April durch Cassirer-Helbing die Versteigerung der Chinasammlung Lissa, in Frankfurt durch Helbing im Mai eine Auktion ostasiatischer Kunst statt. Bei letztgenannter Auktion brachte es die Statue eines sitzenden Buddha aus Marmor aus dem Jahr 1000 etwa auf 11 500 Mark, der Kopf einer Kwanyin aus der Sungperiode auf 1 050 Mark. —

III. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungsaufsätze.

1) Deutsche Blätter über die Welt des südlichen Buddhismus und Indien:

Im Mekka der Buddhisten. Die Pilgerzüge von Kandy und der heilige Zahn Buddhas. Von J. C. Wood. „Neues Wiener Journal", Wien, 28. 3. 26.

Der Maharadscha mit neun Böllerschüssen. Von Dr. Bela Morvay. „Dortmunder Zeitung", 26. 3. 26.

Mahatma Gandhi. Von Dr. Hedwig Rossi. „Neues Wiener Tagblatt", 22. 1. 26.

Die Stadt der tausend Tempel (Benares). Von Albert Schweitzer. „Augsburger Neueste Nachrichten", Augsburg, 27. 2. 26.

Droht Indien eine bolschewistische Gefahr? Von George Popoff. „Magdeburgische Zeitung", 2. 5. 26.

Besuch bei Gandhi. Von Arthur Holitscher. „Magdeburgische Zeitung", 2. 5. 26.

Frühlingsfeier in Indien. „Der Tag", 5. 5. 26.

Indische Ehen. Von Dr. Bela Morvay. „Morgen-Zeitung", Magdeburg, 5. 5. 26.

Indien. Von H. Hauser. „Frankf. Ztg.", ill. Beilage „Für die Frau".

Jogin, Sanyasin und Fakir. Indische Weise und Zauberer. Von J. A. Sauter, „Berliner Morgenpost", 12. 5. 26.

Hinduismus. Von L. P. Varma, „Berliner Morgenzeitung", 8. 5. 26.

Wallfahrt in Indien. Von J. A. Sauter, „Berliner Morgenpost," 14. 2. 26.

Die indische Frau. Von L. P. Varma, Kanpur, Indien, „Allgemeine Zeitung," Chemnitz, 5. 3. 26.

Stürme, Brand und Erdbeben. In den Salzsümpfen des Ran. Von Dr. med. Adolf Heinz, „Wochenausgabe N. W. T.", Wien, 19. 12. 25.

Indien, „Frankfurter Zeitung", 4. 2. 26.

Indische Melodie. Nachklänge; auf der Rückreise. Von George Popoff. „Magdeburger Ztg." 26. 2. 26.

Die Legende Sundar Singh's. „Rhein-Mainische Volkszeitung", 21. 5. 26.

Indiens Freiheitskampf. Von Dr. jur. W. Nolting-Hauff, Bremen; „Schwäbischer Merkur," 26. 5. 26.

Im Tempel von Chidambaram. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels. „Hamburger Nachrichten", 10. 3. 26, und „Leipziger Neueste Nachrichten", 21. 3. 26.

Die stummen Massen in Indien. Von Baron Axel von Oertzen: „Augsburger Postzeitung", 10. 3. 26.

Indische Nacht. Von George Popoff, „Kölnische Zeitung", 27. 3. 26.

Unter den Unberührbaren Indiens. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels, Leipzig; „Leipziger Neueste Nachrichten", 4. 4. 26.

Parlamentarische Abstinenz in Indien. „Neue Züricher Zeitung", Zürich, 17. 3. 26.

Tolstoi und Mahatma Gandhi. „Neues Wiener Journal", Wien, 5. 3. 26.

Gandhi's Volk in Afrika. Von C. Z. Klötzel. „Berliner Tageblatt", 21. 2. 26.

Die Entdeckung der vorarischen Kultur in Indien. „Breslauer Zeitung", Breslau, 12. 3. 26.

Bella, die Parsin. „Fränkischer Kurier", Nürnberg, 14. 3. 26.

Indischer Film. „Morgen-Ztg.", Magdeburg, 14. 3. 26.

Von indischen und europäischen Fakiren. Von Dr. Georg Bründl. „Hamburger Nachrichten", Hamburg, 19. 4. 26.

Ruhe in Indien. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels. „Rheinisch-Westfälische Zeitung", Essen, 27. 4. 26.

Indien gestern und heute. „Kölner Tageblatt", 27. 4. 26.

Um ein neues Indien. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels. „Leipziger Neueste Nachrichten," 1. 5. 26.

Indische Probleme. „Frankfurter Ztg.", 11. 4. 26.

Reichsbankpräsident als Dichter. Indische Verse Otto v. Glasenapps. „Deutsche Ztg.", Berlin, 25. 4. 26.

Filmzensur in Indien. „Magdeburger Ztg.", Magdeburg, 24. 4. 26.

Der Vollendete und der Uebermensch. „Deutsche Allg. Ztg.", Berlin, 23. 4. 26.

Das Indien von heute. „Neues Wiener Journal", Wien, 20. 4. 26.

Die indische Freiheitsbewegung. „St. Galler Tageblatt", St. Gallen, 8. 4. 26.

Fünf Jahre indische Reformen. „Deutsche Allgemeine Zeitung", Berlin, 9. 4. 26.

Die Indienreise der Leipziger Mission. „Allgemeine Zeitung", Chemnitz, 10. 4. 26.

An einer historischen Stätte Indiens. Von Missionsdirektor Dr. Carl Ihmels. „Badische Presse", Karlsruhe, 16. 5. 26.

Die Steinkolosse von Bamian. Von Dr. Karl Gustav von Platen. „Kölnische Zeitung", Köln, 15. 5. 26.

Buddhismus und Islam in Berlin. „Hamburger Neueste Nachrichten", Hamburg, 17. 3. 26.

Buddhismus und seine Heimstätte in Frohnau. „Die Quelle", Berlin, 19. 5. 26.

Bilder aus Birma. Von Dr. C. Wimmers. „Kölnische Volkszeitung", Köln, 2. 5. 26.

Skizze aus Siam. Von Themaro. „Basler Nachrichten", 23. 5. 26.

Lebai Malang, der Unglückspriester. „Lübecker General-Anzeiger", 17. 3. 26.

Ceylon, der Edelstein in der Krone Britannias. Von Dr. Walter Hagemann. „Neue Leipziger Zeitung", Leipzig, 1. 5. 26.

Religionsbilder aus Birma. Von Franz Otto Koch. „Hamburger Fremdenblatt", 20. 3. 26.

2. Deutsche Blätter über die Welt des nördlichen Buddhismus:

Zwischen West und Ost. Von Paul Scheffer. „Berliner Tageblatt", 16. 5. 26.

Tibets Abwehr gegen Europa. Englands und Rußlands Wettbewerb im Reich des Dalai-Lama. Moderne Maschinenstürmer. Von Dr. Paul Fickeler, München. „Dresdner Nachrichten", 28. 3. 26. —

Die chinesischen Wirren und die deutsche Mission. „Süddeutsche Ztg.", Stuttgart, 20. 3. 26.

China das Reich der Mitte. „Augsburger Postzeitung". 1. 5. 26.

Die Europäisierung Ostasiens. Eindrücke von einer Reise. Von Dr. W. Gutmann. „Neues Wiener Tagblatt", 3. 1. 26.

Jung Asien. Von v. Teichmann, „Schwäbischer Merkur", 12. 2. 26.

Bei den Barmherzigen Schwestern im Himalaja. Von E. De L'Orme, „Der Deutsche", Berlin, 7. 3. 26.

Der neue Osten. Von Prof. Dr. Waldemar Oehlke. „Berliner Lokalanzeiger," 25. 2. 26.

Die Geburt der chinesischen Dichtung. „Der Reichsbote", Berlin, 27. 3. 26

Ueber chinesische Musik. Von Erich Freih. Wolff v. Gudenberg. „Germania", Berlin, 22. 5. 26.

Hakenkreuz und Doktor Faust in Tibet. Der Staat der Priester. Von Univ.-Doz. Dr. Robert Gleichsteiner. „Wochenausgabe N. W. T.",22.5.26.

Das Tao der chinesischen Kunst. Europa und Ostasien. Von Ludwig Bachhofer. „Deutsche Zeitung", Berlin, 27. 3. 26.

Tibet-Karawane. „Germania“, Berlin, 10. 3. 26.

Umgruppierung im Fernen Osten. „Süddeutsche Zeitung“, 3. 9. 25.

Eine christliche Chinesenhochzeit. „Basler Nachrichten“, 7. 3. 26.

Seelenwanderung. Ein buddh. Märchen, aus d. Chinesischen. Von W. Carl. „Hamburger Fremdenblatt“, Hamburg, 6. 3. 26. X

Ostasiatische Kunst in Amerika. Von Dr. William Cohn, Berlin. „Berliner Tageblatt“, 8. 4. 26.

Das neue chinesische Alphabet, das Ende der zehntausend Zeichen. „Kölner Tageblatt“, Köln. 7. 4. 26.

Frauenleben in Japan. Von Teiko Kiwa. „Allgemeine Zeitung“, Chemnitz, 26. 3. 26.

Japan im 16. Jahrhundert. „Germania“, 31. 3. 26. (Louis Frois' Reiseberichte, 1549—1578, kürzlich in der Ajuda-Bibliothek in Lissabon wieder entdeckt, sind jetzt von Dr. Schurhammer, S. J., und Dr. Voretzsch verdeutscht worden und erscheinen in Lieferungen. Der Artikel erläutert das Werk.)

Japanische Erfahrungen. Von F. H. Schaffer. „Neue Freie Presse“, Wien, 27. 2. 26.

Luther und Amida Buddha Von Lic. Gustav Meusching-Marburg. „Der Tag“, 2. 5. 26.

Wandlungen in China. Von Pastor Lutschewitz, Falkenberg (Pommern). „Der Reichsbote“, 18. 4. 26, 25. 4. 26 u. 2. 5 26.

Hochzeiten in Tibet. „Kölner Tageblatt“, 28. 4. 26.

Tibetanisches Klosterleben. Von Gloria Lorenz-Fador. „Augsburger Abendzeitung“, 11. 4. 26.

Laotse und Konfutse. Von Univ.-Prof. Dr. F. Dessauer, Frankfurt a. M. „Sächsische Volkszeitung“, 25. 4. 26.

Die Entzauberung der Schrift. Von Dr. Reißmann. „Der Tag“, 27. 4. 26.

Chinesisches und japanisches Theater. Von Paul Scheffer. „Berliner Tageblatt“.

Der Buddhismus in Japan. Von Erich Leupold. „Mitteldeutsche Zeitung“, Erfurt, 18. 4. 26.

Bummel durch das nächtliche Schanghai. „Berliner Börsen-Zeitung“, 23. 4. 26.

Pan-shen Lama, der „Pontifex Maximus“ der tibetanischen Buddhisten. „Regensburger Anzeiger“, 13. 5. 26.

Am Kara-Korum. VonPh. C. Visser. „Frankfurter Zeitung“, 16. 5. 26.

3. Holländische Blätter über die Welt des Buddhismus.

Indische Sprookjes en Fabels. Von Dr. Jan de Vries. „Nieuwe Rotterdamsche Courant“, Rotterdam, 27. 2. 26.

De Lente-Genoegens der Japanners. Von S. van Praag. „Algemeen Handelsblad“, Amsterdam, 28. 4. 26.

Een Boeddhistisch Congres (November-Kongreß in Tokio, siehe vorige „Weltschau“). Algemeen Handelsblad, Amsterdam, 11. 4. 26.

Een nieuwe Onderkoning von Britisch-Indie. Keerty. „Algemee n Handelsblad", Amsterdam, 6. 4. 26.

Chineesch Nieuwjaarsfeest. „De Telegraf", Amsterdam, 27. 3. 26.

Verdwijnende Kunst (Indische Kunst). Von M. W. Maclaine Pont. „Algemeen Handelsblad", Amsterdam, 19. 3. 26.

Oud en Nieuw in Peking. „De Telegraf", Amsterdam, 24. 2. 26.

De Nationalistische Beweging in Engelsch-Indie. „Nieuwe Rotterdamsche Courant", Rotterdam, 23. 3. 26.

Chineesch volksleven. „Nieuwe Rotterdamsche Courant", Rotterdam, 7. 3. 26.

Een lamaistische plechtigheid. „Nieuwe Rotterdamsche Courant", Rotterdam, 6. 3. 26.

De twee Kanten von Sjanghai. Prins Sidharta aan het „steppen". „De Telegraf", Amsterdam, 28. 3. 26.

Bij den chineeschen Muur. Leven te Kalgan. „De Telegraf", Amsterdam, 13. 3. 26.

De Duiveldans in den Lama-tempel. Von J. J. L. Duyvendak, Lektor des Chinesischen a. d. Univ. Leiden. De Telegraf", Amsterdam, 18. 4. 26.

4. Aufsätze in englischen Blättern.

Prehistoric India. Sind and Punjab Discoveries. Von Sir John Marshall, Director-General of Archaeology in India. „The Times", London, 26. 2. 26.

Free Speech in China. Von Harry F. Word. „The Nation", London, 10. 3. 26.

b) Zeitschriften-Uebersicht.

1. Buddhistische Zeitschriften.

The Young East. The Young East Publishing Office, Hongo, Tokyo. Vol. I. Heft 9 (Februar 1926) — Heft 12 (May 1926).

Heft 9: „Characteristics of Indian and Chinese Civilisations" von K. Shiratori; „Primitive Buddhism" von Taiken Kimura; „A moment's Sensation in Oriental Art" von C. Nakagawa; „Discovery of America by ancient Buddhists" von S. Watanabe; der Artikel identifiziert Fusang oder Fuso mit Mexiko und zitiert dabei Bretschneider („Das Land Fusang" Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, 11), sowie einen Artikel „The Buddhism in Old America" in der „North American Review" vom Mai 1905. Darnach berichtet der chinesische Geschichtsschreiber Ma Tuan-Lin in seinem Werk Wenchien-tungk'ao, daß der buddhistische Mönch Hui-shen aus Kabul in Afghanistan, das damals ein Zentrum buddhistischer Missionstätigkeit gewesen sei, während der Tsi-Dynastie, nach Mexiko aufgebrochen und dann mit reichen Geschenken für den Kaiser Wu-ti der neuen Liang-Dynastie im Jahre 499 zurückgekommen sei: „Hui-shen said, that the people of Fusang were formerly in ignorance of the doctrines of Buddha, but during the time of the Sun-Dy-

nasty, that is 458 A.D., there were fife bhikshus from Kabul, who went there and promulgated the knowledge of the doctrines, books, and images of Buddhism. Their labours wer successful, so that they ordained monks from among the natives . . . .

„Furthermore when we come to look for visible traces of Buddhism among the antiquities of Mexiko, we are soon amply rewarded. Images and sculptured tablets, ornaments, temples; abound that cannot well be ascribed to any other source with any show of reason. Among these may be mentioned the following:

„An image of Buddha found at Palenque, sitting cross-legged on a seat formed of two lions placed back to back, closely resembles similar images found in India, China and Japan. A large image found in Campeachy represents accurately a Buddhist priest in his robes. An elaborate elephant-faced god found among the Aztecs is evidently an imitation of the Indian image of Ganesha. A Buddhist altar of stone was also found in Palenque. Figures of Buddha sitting crossed-legged with an aureola around his head, and placed in niches in the walls of the temples at Uxmal, Palenque etc. are exact counterparts of images found in niches both inside and outside of Buddhist temples in Japan, China and India. A perfect elephant's head is found sculptured on the walls at Palenque, the elephant being the usual symbol of Buddha in Asia, and no elephants being found in America . . . ."

Weiterhin bringt die Nummer eine Anzahl Notizen über Ceylon, Hawaii, Amerika, China und Japan.

Heft 10: „Christian Missionaries and International Peace" von Mr. Motosada Zumoto; „East and West" von Rt. Hon. Philip Snowden; „Mahayana will link East and West" von Prof. Bruno Petzold; „Shotoku Taishi" von Dr. M. Sawayanagi; „Romantic experience of a Japanese Buddhist Priest in Sibiria" (Rev. Kakumin Ota). Zahlreiche kleine Nachrichten aus dem Osten. —

Heft 11: „Cultural Juxtaposition of Japan and America" von U. Wakamiya; „British Menace to Japan" (Danger of the Singapore Scheme) von M. Ito; „What Japan owes to India" (Fortsetzung: VI Names and Words) von J. Takakusu; „What I was impressed with in America", Rede von Rt. Rev. Sonyu Otani, Erzabt von Nishi Hongwanji nach seiner Rückkehr aus Amerika; „An American Sage of Oriental Spirituality" (Hon. Poultney Bigelow) von J. Yamagata; Notizen aus Ceylon, Siam, Japan usw. Die größeren Artikel dieser Nummer sind hauptsächlich der Darlegung des Verhältnisses zwischen Japan und Amerika, und Japan und England gewidmet. —

Heft 12: „Mahayana, the spiritual tie of the Far East", Rede des Deutschen Gesandten Dr. W. H. Solf, gehalten am 21. April bei einer Versammlung der „Asiatic Society" in der Deutschen Gesandtschaft; „What Japan owes to India" (VII, More names and words) von J. Takakusu; „Buddhism and the Future' von Har Dayal; „The origin of Zen" von S. Arai; Nachrichten aus der buddhistischen Welt über die Auf-

nahme des Films „Die Leuchte Asiens" in Japan (mit Bildern) usw.; dazu der übersichtlich bearbeitete Index des damit abgeschlossenen 1. Jahrgangs dieser gediegenen Zeitschrift. —

Vol. II, Nr. 1, Juni 1926: „Solution of racial Problem and Himalayan Civilisation" von S. Yonemura. — „Dengyo Daishi" (767—822, der Gründer der japanischen Tendai-Sekte), Vortrag, „delivered at the Zenkoji in Nagano", von Bruno Petzold; — „Ancient Japanese in America and their Descendants" von Shujiro Watanabe. — „Study of Buddhism in present Day Japan" von Prof. Dr. T. Kimura und Prof. T. Sato (gibt eine Übersicht der buddhistischen Erziehungsinstitute und Schulen in Japan, sowie der wichtigsten japanischen Literatur des Buddhismus); Notizen über den Buddhismus in Japan, Amerika und Europa, japanische Auswanderung usw. —

The Eastern Buddhist. Published for the Eastern Buddhist Society, Kyoto Japan. Vol. III Heft 4 (January—March 1925, issued December 1925). Die vorzüglich ausgestattete, illustrierte Zeitschrift, deren vorliegende Nummer aus technischen Gründen erst rund um ein Jahr später erscheinen konnte, bringt u. a.: „ The Development of the Pure Land Doctrine in Buddhism" von Daisetz Teitaro Suzuki; „The Teaching of Sakyamani", Vorträge von Prof. Petzold und Dr. Kaikyoku Watanabe in der „Halle der Philosophie" in Wadagama, Tokyo (Wadagama Tetsugaku-do) bei der Gedenkfeier ihres Gründers, Dr. Yenryo Inouye; Dr. Yenryo Inouye, der gleichzeitig Gründer der Toyo-Universität ist, bestimmte, daß alljährlich in der „Halle der Philosophie" Vorträge über Buddha, Konfucius, Socrates oder Kant gehalten werden sollten, denen die Halle geweiht ist. In diesem Jahr sprachen Dr. Petzold, der deutsche Mahayana-Gelehrte, und Kaikyoku Watanabe über die Lehre des Buddha, unter Berücksichtigung der verschiedenen Überlieferungen und Schulen. — „Vimalakirti's Discourse on Emancipation" (Chapter VI, Miracles; Chapter VII, On Beings), übersetzt von Hokei Idumi; „A comparative Index to the Samyutta-Nikaya and the Samyutta-Agama", bearbeitet von Chizen Akanuma. Ausführliche Bücherbesprechungen, so „Buddhist Monuments in China" von Daijo Tokiwa und Tadashi Sekino; „Honen, the founder of the Pure Land sect of Japan;", von Ryugaku Ishidzuka und Horper H.Coates;, „A study of Shin Buddhism" von Prof. Gessho Sasaki; „Sommer-Sonnentage in Japan und China" von Dr. J. Witte; „Der lebendige Buddhismus in Japan" (Zen), von Shuyei Ohazama und August Faust, mit Einführung von Dr. Rudolph Otto; Zeitschriftenbesprechungen und Notizen. —

The Mahā-Bodhi. The Journal of the Mahā-Bodhi-Society. Buddha Year 2469. Editor: The Anagārika Dharmapāla. Calcutta 1926. Vol. XXXIV (Heft 2—7)

Heft 2:, Tyag or Renunciation in Buddhism" von S. C. Mookerjee; „Some aspects of Christianity" von S. Haldar; dann Nachrichten aus der buddhistischen Welt, Gedichte und Bücherbesprechungen. —

Heft 3: „Message of the Buddha" von Anagarika Dharmapala; „Hinduism and Buddhism" von Pandit Shyam Shanker; Übersetzungen, Nachrichten aus der buddhistischen Welt, die Europa- und Amerikareisen des Anagarika Dharmapala mit ihren Einzelheiten, Gedichte und Bücherbesprechungen. —

Heft 4: „Evolution from the Standpoint of Buddhism" von dem Anagarika Dharmapala; „The Numerical Sayings" (Fortsetzung) übers. von A. D. Jayasundare; „Bogus Arahats" von Anagarika Dharmapala; How I became a Buddhist" von Ernest Erle Power; „A comparative study of the Indian science of Thought from the Buddha Standpoint" von Harisatya Bhattacharyya; „Buddhism in Germany" (im Wesentlichen eine ausführliche Besprechung der englischen Ausgabe von Georg Grimm's „Lehre des Buddha"); „The Triumph of Reason in Buddhism", ein Vortrag, gehalten im Sri Dharma Rajika Chaitya Vihara in Calcutta am Sonntag, den 21. Februar 1926, von S. C. Mookerjee; „Meat Diet" (eine Verteidigung der vegetarischen Diät vom Standpunkt der Jainas und Buddhisten gegenüber dem Standpunkt der Mohammedaner, der in einem Artikel des „Moslem Outlook", Lahore, zum Ausdruck kam) von Sheo Narain; „U Tok Kyi's Buddha Gaya Temple Bill"; „A Buddhist in Boyswater" (Dharmapalas Missionsarbeit in London) von F. Yeats-Brown; „The Call of the East" von Bhuban Mohan Das; Zahlreiche Notizen aus der gesamten buddhistischen Welt. —

Heft 7: „The supercosmic Nature of the Dhamma"; „A Buddhist Sermonette" von J. F. Mc. Kechnie; Wesak „Welcome Address", verlesen von S. C. Mookerjee im Sri Dharmarajika Vihara, Calcutta; „A comparative Study of the Science of Thought from the Buddha Standpoint" von Harisatya Bhattacharyya; „Buddhism and Christianity" von Kenneth J. Saunders.

Buddhistisk Budbringer. Organ for buddhistisk samfund in Danmark. 6. Jahrgang (Redigeret af Christian F. Melbye, Viborg, Dänemark).

Die erste Folge des 6. Jahrgangs ist als Vesaknummer (May 1926; 2469/2470 buddh. tid.) erschienen und bringt als Einleitung „Dugdraben i lotusblomsten", dann eine Fortsetzung (5.) des Aufsatzes „Buddhisme og Kristendom", weiterhin einiges über den finanziellen Hintergrund der Buddhistischen Bewegung in Dänemark, einen poetisch geschriebenen Vesakartikel und schließlich eine Empfehlung des im buddhistischen Geist geschriebenen Buches „Das Tierleben unserer Heimat" („vor hyemstavns Dyreliv") von Dr. Konrad Guenther. Alle Beiträge sind vom Schriftleiter selbst verfaßt.

Buddhism in England. The Organ of the Buddhist Lodge of the Theosophical Society in England. Herausgeber: Arthur C. March und Christmas Humphreys; Hon. Secretary: Miss Aileen M. Faulkner, at 101 A, Horseferry Road, Westminster, London S. W. 1. — Vol. 1, Heft 1, 2, 3.

Von dieser wohl auf den Besuch des Anagarika Dharmapala in England hin entstandenen Zeitschrift liegen bis jetzt drei Nummern vor, deren stark

theosophischer Anstrich nicht zu verkennen ist. Neben zahlreichen Notizen bringt

Nr. 1: einen Vesakartikel; „The Light of Theosophy" von Christmas Humphreys; „What Buddhism is Not" von Anagarika Dharmapala; „The Theosophical Movement and Philosophy" von Wm. Loftus Hare; „What is Buddhism?"; „Buddhism in Germany" und einen Anhang über den Buddhismus in England in Esperanto;

Nr. 2: „Buddhism and Vivisection" von Beatrice E. Kidd; „The Doctrine of Anatta" von Christmas Humphreys; „The Buddhist Scriptures" von A. C. March; „Buddhism in Hawaii", sowie wiederum zahlreiche kleine Notizen, Esperanto-Artikel und Anzeigenanhang.

Nr. 3 bringt Fortsetzungen verschiedener Artikel aus der vorhergehenden Nummer, dann „A Buddhist Sermonette" von Bhikkhu Silacara, über „Wesak in London", „Buddhism Broadcast in Britain", eine Übersetzung des „Dhamma-Cakka-Ppavattana-Sutta", kleine Notizen über Buddhismus, Theosophie, Bahais usw. —

The Buddhist Annual of Ceylon. Vol. II. Nr. 4, 1926 (B. Ae. 2470): printed and published by W. Bastian & Co., Colombo, Ceylon. Mit zahlreichen Bildern nach phot. Aufnahmen, Gemälden und Zeichnungen. —

Aus dem Inhalt: „Buddhism in England" von Christmas Humphreys; „Buddhism in Japan" von B. Lane Suzuki; „Buddhism in Hawaii" von Rev. E. Hunt; „Cremation, its History, Methods, and Ideas" von Edw. Greenly; „Buddhism and Relativity" von E. L. Hoffmann; „The Status and Influence of Buddhism in Ceylon", Address by Dr. W. A. de Silva, Colombo, at the Conference on „Some Living Religions within the Empire"; u. a. erfahren wir aus diesem Artikel, daß „ninety per cent of the Sinhalese population are Buddhists to-day. The sustained efforts of missionary movements for the conversion of Buddhists have resulted in a marked failure. The Census returns of Ceylon show the following figures which more then confirm the above view. In 1901, 60. 1 per cent. of the total population of the Island were Buddhists; in 1911, 60.25 per cent. were Buddhists; in 1921, 61.6 per cent. were Buddhists. And Hindus were 23.2, 22.85, and 21.8 respectively. For the same periods the percentage of Christians were 9. 8, 10 and 9.9. The efforts of missionaries it will be seen have not added a single person to their faith during these decades. On the other hand, there are at the present time about 7.000 Buddhist Bhikkhus (monks) in the Island and nearly 400 educational establishments for them where they receive higher instruction in Pali and Buddhist literature. Practically 99 per cent of the Bhikkhus possess a knowledge of Pali and the higher literature of Buddhism." — „Buddhism, the wisdom of Live" von Bhikkhu Mahinda; „Religious Instruction in Buddhist Schools" von Bhikkhu Silacara; „Buddhist Method and Ideal", von Sunyananda; „New Buddhist Cathedral at Los Angeles"; „Buddhism and the World-Problem" von A. C. Jayasundere; unter den „Reviews and Notices" erscheint auch eine Besprechung der Dahlke'-

schen „Brockensammlung" von 1925 und des „Buddhistischen Hauses"; von den Vorschriften scheint die fünfte: „No intoxicating liquors shall be drunk, with the exception of such as are ordered as medicine. Beer and Wine in a wellprepared decoction do not count as intoxicating liquor" durch den Zusatz „Beer and Wine ...", wenn auch abgekocht, im Osten nicht allgemeines Verständnis zu finden, denn der Übersetzer und Referent fügt erklärend bei: „As Dr. Dahlke is a homoeopathic physician by profession, the latter sentence probably refers to a homoeopathic preparation of the said liquors"! — Zahlreiche Notizen und Nachrichten aus der Welt des Buddhismus. —

2. Indische Blätter religiösen Inhalts:

The Jaina Gazette. The monthly organ of the All-India Jain Association. Edited by J. L. Jaini, C. S. Mallinath Jain. Madras, The Jaina Gazette Office, 9 Ammen Koil Street, George Town. Vol. XXII. 1926.

Nr. 1: „The Jaina Conception of Moksha" von C. S. Mallinath; „Buddhistic and Jaina Versions of the story of Rama" von Prof. A. Chakravarti; „The Theosophical Convention"; zahlreiche Aufsätze und Notizen aus der Welt der Jainas. —

Nr. 2: „Ahimsa" von Harisatya Bhattacharyya; „Our Temples" von Hem Chandra Rai; „Der Jainismus", eine ausführliche Besprechung des im Vorjahr erschienenen Glasenapp'schen Werkes; zahlreiche Aufsätze und Notizen aus der Jainawelt, sowie tierschützerischen und humanitären Inhalts.

Nr. 3: „Jainism", nach einem Vortrag von Jaina Dharma Bhushana Dharma Divakara Brahmachari Sital Prasadji; Aufsätze, Übersetzungen aus dem Kanon und Notizen. —

Nr. 4: „Men and the way" von Frau Rhys Davids; „Buddhistic and Jaina Versions of the story of Rama" von A. Chakravarti (Fortsetzung); Notizen usw. —

Heft 5: „Lord Mahavira" von Mr. Hem Chandra Rai. — „Our London Letter" berichtet über die Mahavira Jayanti-Feier in London (39 Warrington Crescent, Maida Hill) am 25. April, an der (als den Holy Tirthamkara's 2523 rd birthday anniversary) Mitglieder der „Mahavira Brotherhood", sowie in England anwesende Anhänger der Digambara-, wie der Svetambara-Sekte der Jainas teilnahmen. — Heft 6: „Kharavela, the Jaina King of Kalinga", von Umrao Singh Tank. —

Annals of the Bhandarkar Institute. Edited by Dr. D. R. Bhandarkar and C. R. Devadhar. Published by the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Vol. VII, Part. I u. II, 1925—26: Für uns mag von Belang sein die ausführliche Besprechung von „Asoka", being the Carmichael Lectures for 1923, by D. R. Bhandarkar, Carmichael Professor of Ancient Indian History and Culture, Calcutta University pp. XVII u. 347, Calcutta University Press, Calcutta 1925. —

Vol. VIII, Part I, 1926—27: „The different strata in the Literary Material of the Digha-Nikaya," von Prof. P. V. Bapat. —

3. Christliche Missionszeitschriften:

Die Christliche Welt, Gotha; Nr. 4 v. 18. 2. 26: „Religionsgespräch mit einem japanischen Buddhisten" von Dr. Johannes Witte. Witte schildert hier eine offene Aussprache mit einem gelehrten japanischen Buddhisten; die Unterschiede der beiden Religionen, oder vielmehr des japanischen Amidaglaubens und des Witte'schen Christentums, sind gut herausgearbeitet; der Artikel ist auf jeden Fall sehr lesenswert. —

Christliche Freiheit; Köln-Nippes, Nr. 4 v. 13. 6. 26: „Der Streit um den Inder Sundar Singh" von Missionsdirektor D. Dr. J. Witte, Berlin-Steglitz.

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft; herausgeg. von Dr. Witte u. Prof. H. Haas; Huttenverlag, Berlin S.W. 11, Jahrg. 1926. — Heft 1 bringt Nachrichten aus dem Osten, sowie über die „Missionsarbeit des Buddhismus in Amerika." — Heft 2: „Neues Leben im ostasiatischen Buddhismus" von Missionsdirektor D. Dr. Witte; Witte berichtet in diesem Aufsatz 1. über den buddhistischen Novemberkongreß in Tokyo, wobei er erwähnt, daß außer dem bekannten deutschen Vertreter des japanischen Buddhismus, Prof. Bruno Petzold, neuerdings auch zwei Europäerinnen, eine Deutsche und eine Engländerin, zur Shingou-Sekte des Buddhismus übergetreten seien; 2. über „wissenschaftliche und literarische Regsamkeit des japanischen Buddhismus", 3. über „Buddhistisches, neues Leben in China". — „Neues zur Lage in China" von Pfarrer Dr. W. Seufert, Tsingtau. — „Die Aufgabe des Missionars in der Gegenwart" (Houston Chronicle), ein lesenswerter Aufsatz, aus dem wir nur ein paar Sätze hevorheben: „ Noch immer sind in China und Japan Buddha, Konfuzius und Lao die geistigen Herrscher; und die Millionen Indiens hängen in großer Mehrheit noch immer der Hindureligion, die vornehmlich Brahmanismus ist, an, während eine Minderheit Mohammed, dem Propheten, Treue schwört. — Es ist klar, daß der christliche Missionar, der sich diesen Rassen naht, nicht mit einfältigen niedrigstehenden Völkerstämmen zu tun hat, die ohne Philosophie sind. — Daß die Welt keinen tieferen Denker hervorgebracht hat als Gautama Buddha, gibt man allgemein zu. Und in unserer unmittelbaren Gegenwart hat die Hindureligion in Indiens Gandhi einen Führer ans Licht gebracht, dessen Glaubensvertrauen auf sittliche und geistige Kräfte ihn in die Reihe der wahrhaft großen religiösen Denker der Welt stellt" ...

Heft 3: „Die Ausbreitung des Christentums in der Welt" von D. Dr. Witte — ein tiefschürfender Artikel, der auch den mittleren und fernen Osten, das Verhältnis der christlichen Missionen zur Welt des Buddhismus eingehend darlegt; „Die Ergebnisse des obligatorischen Religions-Unterrichts in den Missionsschulen" (in China) von Dr. Witte, sowie Notizen und Bücherbesprechungen. — Heft 4: „Mohandas Karamchand Gandhi" von Pfarrer Willi Kobe, sowie Notizen und Bücherbesprechungen. —

Heft 5: „Missionsarbeit der japanischen Omotokyo-Religion in Europa" von Witte (1. Niederlassung in Paris VI e, 4 rue le Vangirard,

gegründet, der der Japaner K. Nishimura vorsteht.) — „Die traurige Lage in China" von Witte, sowie kleine Nachrichten aus Ostasien. —

Heft 6: „Die Legende Sundar Singhs"; Bücherbesprechungen. —

4. Orientblätter und Zeitschriften allgemeinen Inhalts.

Ostasiatische Zeitschrift. Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur des Fernen Ostens. Herausgegeben von Otto Kümmel, William Cohn und Erich Hänisch (Berlin W. 10., 1925, Walter de Gruyter & Co., Neue Folge 2. Jahrgang. Der ganzen Reihe 12. Jahrg. 4. Heft 1925. Fachzeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

„Die Stupa im Bezirke des Shao-lin-ssu", von Sentaro Sawamura; „Prinz Jirgalang"; ein weiterer Beitrag zur frühen Geschichte der Mandschudynastie; von Erich Hauer; zahlreiche kleine Nachrichten, Besprechungen, Bücherschau, Zeitschriftenschau. —

Deutsche Wacht; Niederländisch-Indische Monatsschrift; Veltevreden, Noordwijk 6, P. König; Batavia 1926; Heft 2: „Der Kampf in Asien" von Dr. F. W. —

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Fundator P. H. Schmidt, S. V. D. Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Oesterreich. Band XXI, Heft 1, 2, Januar-April 1926:



„Ein moderner buddhistischer Katechismus für burjatische Kinder" von W. A. Unkrig; es handelt sich um einen von den Lama's Dancza Erdenieb und Dandaa Erdeniyeb zusammengestellten Katechismus, 1908 erschienen (2. Aufl. 1910), der in Transcription und Übersetzung vollständig wiedergegeben ist. —

In einer Besprechung des „Jahrbuchs von St. Gabriel", 2. Jahrg. 1925, wird auf den darin enthaltenen Aufsatz „Buddhismus und Christentum", Vortrag von P. Wilh. Koppers verwiesen, der dann auch auszugsweise gebracht wird.

Fernerhin eingehende Besprechungen von W. Volz „Dämmer d. Rimba" (3. Aufl., Breslau 1925), R. L. Spittel „Wild Ceylon" (Colombo 1924, Apothecaries Co., Ltd.), A. Forke „Ursprung der Chinesen" (Hamburg 1925), G. Wegener „China, ein Zukunftsproblem", (Berlin 1925), L. Trois „Geschichte Japans" (Leipzig 1926), F. E. A. Krause „Geschichte Ostasiens" (Göttingen 1925); sowie Zeitschriftentafel. —

Der Bücherwurm. Dachau bei München, Heft 6, 1926: „Ostasien im Rahmen der Panasiatischen Frage", von Karl Haushofer; „Das Land der Mitte" von Eduard Erkes; „Die Seele Chinas" von Richard Wilhelm; „Javanisches Manifest"; „Das heutige Indien" von Helmut von Glasenapp: Die Aufsätze sind Auszüge oder ausführliche Besprechungen neuerschienener Werke der angegebenen Verfasser. —

Die Bauwelt, Berlin, Heft 11 v. 18. 3. 26: „Chinesische Baukunst" von Paulsen. —

Kunst und Künstler, Berlin, Heft 8, 1926: „Die Neuaufstellung der „Turfanfunde" im Museum für Völkerkunde zu Berlin", von Ernst Wald-

schmidt; „Aus meinem ostasiatischen Reisetagebuch" (Fahrten durch das Hochland von Dekhan) von William Cohn.

Der Kunstwanderer, Berlin, Maiheft 1926: „Schwierigkeiten des Verständnisses chinesischer Kunstwerke" von R. Weinzell.

Die Frau, Berlin, März 1926 (S. 358—364): „Die Frauen um Buddha", von Dr. phil. Beate Bercoin. Eine gute Zusammenfassung! —

Orell Füßlis illustrierte **Wochenschau,** Zürich, 26. 3. 26: „Die Ehe in Indien" von H. Fehlinger.

Die Woche, Berlin, vom 1. Mai 26: „Indische Nabobs", von Dhirendranath Mazumdar.

Pädagogische Warte, Osterwieck a. Harz, 15. 2. 26: „Vom chinesischen Denken," von Dr. phil. et med. Gerhard Venzmer.

IV. Allgemeine Rundschau und kleine Nachrichten.

1. Europa und Amerika.

In den Sommermonaten ebbt die Zahl der Vorträge stark ab: — regelmäßige Uposathafeiern finden, soweit aus den Zeitungen ersichtlich, in Deutschland nur im Buddhistischen Haus in Frohnau statt. Außer den im Schloß'schen Verlag in München erscheinenden Blättern und der Dahlkeschen „Brockensammlung" scheinen zur Zeit keine weiteren buddhistischen Zeitschriften mehr im deutschen Sprachgebiet zu bestehen. In Dänemark erscheint regelmäßig seit sechs Jahren Melbye's „Buddhistisk budbringer" — sonst kann in Nord-, West- und Südeuropa von einer buddhistischen „Bewegung" kaum die Rede sein. Nur aus Paris kommt die Nachricht, daß dort die Errichtung eines buddhistischen Tempels geplant sei. In Rußland befassen sich weite Kreise mit dem Studium des Buddhismus — aber es handelt sich dort hauptsächlich um die lamaitische Form, denn im asiatischen Teil des Riesenreiches ist der Lamaismus weitverbreitet; im europäischen besitzt unseres Wissens nur Petersburg eine eigentliche Gemeinde.

Regeres Leben herrschte in England, wo die im November 1924 in London gegründete „Buddhistische Loge der Theosophischen Gesellschaft" vor einigen Monaten ihre neuen Räume „on the first floor of Bloomsbury Mansions, 26, Hart Street, Bloomsbury, W.C. 1" bezog und nun dort regelmäßig zu Vorträgen und buddhistischer Lektüre mit Erklärung und Besprechung zusammenkommt. Seit Mai dieses Jahres gibt die Loge eine Monatsschrift „Buddhism in England" heraus. Der ersten Nummer ist ein Bild des AnagarikaDharmapala beigegeben, der sich neuerdings, nachdem ihn im Frühjahr seine Krankheit daran verhindert hatte, angelegen sein läßt, durch Vorträge in England für den Buddhismus zu werben. Die angesetzten Abende erfreuten sich seither eines guten Besuches. Am 22. 3. sprach Bhikkhu Ardissa Wontha über die fünf Gelübde, am 3. 5. unterhielt man sich über Olcotts 14 Punkte und am Wesaktag fand in der Holborn Hall ein Festvortrag des Anagarika Dharmapala, der

von Chr. Humphreys, dem Präsidenten der Loge, eingeführt wurde. Am gleichen Abend nahmen dann noch Bhikkhu Ardissa Wontha, C. Havard, Professor Dom M. de Z. Wickremasinghe, W. L. Hase, G. A. de Zoysa, A. C. March, S. Sumangala und P. Mookerji das Wort. Fernerhin hielt am 27. Mai Herr Humphreys in der „British Broadcasting Company" eine Rundfunk-Rede über den Buddhismus zur Feier des Wesaktages. Die nächsten Versammlungen der Logenmitglieder und der zahlreich erschienenen Gäste fanden am 31. Mai, 14. Juni und 12. und 26. Juli statt. —

Den Bemühungen Dharmapalas dürfte es wohl gelingen, die geplante Londoner Ortsgruppe der Mahabodhi-Gesellschaft noch diesen Sommer ins Leben zu rufen. Ebenso scheint, den Berichten zufolge, der Vorschlag, der bei der Wesakfeier der „Buddh. Loge" gemacht wurde, einen Buddhisten-Esperantobund zu gründen, verwirklicht zu werden. —

In Amerika arbeiten Missionare verschiedener japanischer Sekten nicht nur unter ihren Landsleuten, sondern auch unter den Anglo-Amerikanern, ihre Versammlungen und Andachten dabei den christlichen Gottesdiensten äußerlich ziemlich anpassend und auch Frauen zu „Priestern" ordinierend. Besonders tätig ist die Hongwanji-Sekte (Shin), die in Rev. Louise Grieve in Los Angeles für Californien eine tüchtige Helferin gefunden hat. Ferner gibt in Los Angeles Professor Zorn seit einiger Zeit eine Zeitung, den „Young Buddhist", heraus, an dem hauptsächlich Japaner mitarbeiten. Zorn hat zusammen mit Ernest Hunt auch ein sog. „Vade Mecum" verfaßt als Grundlage der Zeremonien, die beim Kult und den Andachten zur Anwendung kommen sollen. Es enthält:

„A Ceremony for public service for adults;
A Ceremony for public service for children;
A Marriage service (etwas, was z. B. beim südlichen Buddhismus ebenso unmöglich wäre, wie weibliche „Priester");
A Funeral service;
A system of private meditation,
And 100 hymns"

Auf Hawaii begann die buddhistische Mission vor rund dreißig Jahren von Japan aus, obwohl die japanische Besiedlung bereits vor etwa 60 Jahren ihren Anfang genommen hatte. Aber als 1898 Hawaii amerikanisch geworden war, zogen sich eine Anzahl japanischer Priester zurück und christliche Missionare hatten, nachdem angloamerikanische Schulen erbaut waren, ein reiches Feld für ihre Bekehrungsarbeit. Da erschien vor 5 Jahren Rev. Ernest Hunt („Bhikkhu" Shinkaku) mit Frau, beide von der Hongwanji-Sekte ordiniert, und nahmen sich hauptsächlich der auf den Zuckerplantagen arbeitenden japanischen Jugend und der Kinder an. Während Herr Hunt auf seiner monatlichen Rundreise in 29 kleineren Gemeinden und 9 Tempeln ein- oder mehrmals Predigten hält, — er hat so eine Gemeinde von rund 4500 Mitgliedern zu betreuen —, arbeitet seine Gemahlin hauptsächlich auf der Insel Oahu. Ihr Hauptquartier befindet sich auf Hilo, wo 12 Tempel vorhanden sind, während die Sekte insgesamt über 36

Tempel auf Hawaii verfügt. Eine Zweigorganisation arbeitet auch in Honolulu. Ihr Hauptorgan ist die „Buddhist World" (Bukkyo no Sekai), die in englischer und japanischer Sprache erscheint. Im Januar besuchte der leitende Abt der Nishi Hongwanji Buddhistischen Mission von Kyoto, R. Rev. Sonyu Otani, nachdem er vorher die Vereinigten Staaten bereist hatte und u. a. vom Präsidenten in Audienz empfangen worden war, Hawaii und weihte bei dieser Gelegenheit am 31. Januar in der Stadt Hilo den mit einem Kostenaufwand von 130 000 Mark erbauten neuen Tempel ein, wobei seine Ansprache, gleichwie vorher seine Predigt in Los Angeles durch den Rundfunk allen Interessenten zugänglich gemacht werden sollte. Außer der Hongwanji-Sekte sind noch Ten-dai-shu, Shin-gon-shu, Jodo-shu und Zen-shu vertreten. Von der Gesamtbevölkerung der Inselgruppe von 250 000 Einwohnern sind etwa die Hälfte Japaner, wovon wiederum nahezu die Hälfte auf Hawaii geboren ist. —

2. Indien.

In den buddhistischen Blättern des Ostens nimmt die Eigentumsfrage des Tempels von Buddha-Gaya wieder einen breiten Raum ein. Aber trotz der buddhistischen Vorstöße auf dem letzten indischen Nationalkongreß sind die Buddhisten der Erwerbung des geheiligten Platzes kaum um einen Schritt näher gekommen. Man würde die Sache wohl auch nicht mit solchem Feuereifer betreiben, wenn nicht die Art der Verehrung des Buddha durch die Hindus, wie deren Opfer die nach Gaya wallfahrenden Buddhisten abstoßen würden. Es würde zu weit führen, die ganzen Argumente von seiten der Buddhisten gegen die Hindus, und umgekehrt, hier zum Abdruck zu bringen. Soviel nur scheint aus den zahlreichen Abhandlungen hervorzugehen, daß eine Lösung des Problems und eine Befriedigung beider Parteien in dieser Frage noch sehr lange auf sich warten lassen und auch für die Gerichte sehr schwierig zu entscheiden sein dürften. Einfach liegen die Verhältnisse keinesfalls. —

Unter dem Einfluß von Jainas, Buddhisten und Tierfreunden unter Hindus und Christen gehen die Tieropfer, die von Hindus und Mohammedanern in Indien immer noch dargebracht werden, zurück.[1]) Auch nach Mysore ist die Bewegung gedrungen, worüber sich die „Jaina Gazette" (Februar 1926), wie folgt, vernehmen läßt: „In a public meeting held at the Durgamma temple the Amildar explained to the audience the object of the meeting which was to do propaganda against animal sacrifice. Mr. D. H. Chandrasekariah, B. A., LL. B., Advocate and Member of the Legislative Council in a neat short speech explained that the Swarga Kama, a temporary pleasure, is the chief cause for these sacrifices and yajnas. He

[1]) Und in Deutschlands Hauptstadt bringen die Mohammedaner vor ihren Moscheen öffentlich Hammelopfer dar, trotzdem Christen, Freidenker und Juden weit über diesen Standpunkt hinaus sind. Vielleicht sorgen die Tierschutzvereine dafür, daß wir nicht hinter Indien zurückstehen! —

exhorted the audience to take advantage of the proposals of the benign Government to put a stop to animal sacrifice by offering fruits and flowers instead. — Resolutions were passed in favour of putting a stop to the sacrifices from the ensuing jatra to be held in March next. The meeting terminated amidst cries of Maharaja-ki-jai...". — der T

Die Bibliothek ine große gore'sch a Universität Santiniketan erwarb neuerdings einischer Anzahl Manuskripte buddhistischer, chinesischer und tibet rstützu exte; um t Entzifferung und Übersetzung bemüht sich, mit Un Universi g eines tib hischen Lamas, besonders Professor Tucci von der — ät in Rom doch hofft man noch weitere Mitarbeiter zu finden. Va-Bha

Nachdem in Vi d 25/26 ati 1921 Sylvain Levi, 22/23 Winternitz, 24/25 Sten Konow su, To Carlo For hi Vorlesungen hielten, ist für 26/27 Prof. J. Takak lesunge vo, zu Vo ungen eingeladen worden. Da er aber von seinen V ho-Au an der K rlichen Universität, wie seiner Mitarbeit an der Ta d und z gabe de ripiṭaka vollständig in Anspruch genommen wi will, ha dem seine fessur wegen zu hohen Alters demnächst niederlege durch er den an ergangenen Ruf abgelehnt. —

Auf seiner Reis rkar- Bibliothe dien besu Prof. A. Foucher und seine Frau auch das Bhan ht übe stitut z ona und besichtigte eingehend die Manuskripte der phisch , um da den Mitgliedern des Instituts einen gedrängten Be der in seinen Au halt in Afghanistan zu geben.

In der „Theos s neue n Gese haft", Richtung Adyar, kriselt es — Viele Mitgl und in dien, En d und Holland sind mit den Dingen, die sich in le unte Heilands Krishnamurti Gemeinde „Order of the Star in the East nicht L eadbeater atholischer Freikirche („Liberal Catholic Church"), be tung, tützt von s. Besant, von Arundale und Wedgwood, abspielen Oberha hr einver den. Sie wünschen, daß die buddhistische Ri n Tem ie unter Gründern, Mad. Blavatzky und Col. Olcott, di phen si d behalte es scheint, daß trotz des neuerbauten buddhistisc gen Si ls in Ad eine scharfe Scheidung von Buddhisten und Theo vor d auch in n und auf Ceylon anbahnt. —

Die Ausgrabu Tuffste werden John M halls im Industal, Zeichen sumerischer Kult Ankunft Arier, — u. a. ein Bildwerk aus kostbar verzierter n Reib , das eine ann mit wohlgepflegtem Bart und Haar darstellt — der W uch in I n mit größtem Interessse verfolgt. — rbaren

Die unaufhörlich n einst ien zwis Hindus und Mohammedanern, besonders in Calcutt melden erstand manischer Kreise gegen die Befreiung der Unber ch Fin und mar andere, haben Mahatma Gandhi veranlaßt, s t Indie ilen von politischen Arena zurückzuziehen. Einige Blätte bittert daß er au nladung finnischer Studenten hin im Herbst 1926 and kom um Vorträge zu halten, und auf der Rückreise na auch De hland berühren und kennen lernen wolle. Sehr v t man in len über die Maßnahmen, die

man in Südafrika, dem einstigen Wirkungsfeld Gandhis, gegen die Inder ergreifen will: Auf den Vorschlag des Generals Hertzog hin sollen die Inder genau so behandelt werden, wie die Kaffern und die sonstigen schwarzen Eingeborenen Afrikas, d. h. man bereitet einen Gesetzentwurf vor, der die Inder aus allen gelernten Berufen ausschließt und nicht gestattet, daß sie Land in der südafrikanischen Union als Eigentum erwerben. Die politische Führung Indiens scheint seit dem letzten Nationalkongreß vollständig in den Händen einer Frau, der indischen Dichterin und Schriftstellerin Sreemati Sarojini Naidu, zu liegen. Selber aus der Brahmanen-Kaste, erregte sie seinerzeit dadurch Aufsehen, daß sie sich mit einem Arzt aus der Sudrakaste verheiratete. Schon während ihrer Studienjahre in England verfaßte sie zahlreiche Gedichte. In die Politik führte sie ihr Freund Gokhale ein. Als Präsidentin der Provinzial-Konferenz in Madras 1918 verstand sie es, durch ihre faszinierende Rednergabe alle Zuhörer in ihren Bann zu ziehen. Eine Vorkämpferin der Gleichberechtigung der Frau in Indien und treue Anhängerin Gandhis, geht sie heute in manchen Punkten über die Forderungen ihres Meisters hinaus. Von ihren vier Kindern — zwei Töchtern und zwei Söhnen — studiert ein Sohn gegenwärtig in Berlin. Ihr Bild bringt „Der illustrierte Tag", Nr. 13 v. 28. 3. 26. —

3. Ceylon.

Seit kurzem erscheint eine neue buddhistische Wochenschrift „Buddhist World", die sich besonders an die heranwachsende Generation wendet. Neben den Vereinen Bauddharakshake Sabha und Dharmadutha-Sabha hat sich ein Bund junger Mönche „Young Bhikkhus Association" gebildet, der sich die Aufgabe gestellt hat, die Allgemeinbildung der Bhikkhus auf eine höhere Stufe zu bringen. Der Buddhistische Frauenverein Kandy, Kulangana Samitiya, dem es um die Erziehung junger Mädchen im buddhistischen Geist zu tun ist, hat im April den Grundstein zu einer neuen höheren buddhistischen Mädchenschule in Colombo, dem „Buddhist Girls College", gelegt. —

Am 30. März verließ Bhikkhu Nyanatiloka Tokyo, um aus „dem ihm liebgewordenen Japan nach mehr als zehnjähriger Verbannung" nach Ceylon und Dodanduwa zurückzukehren und dort von neuem einen Kreis europäischer Mönche um sich zu sammeln. Vor seinem Wiedereintreffen in Ceylon trat ein Amerikaner, E. Power, zum Buddhismus über, während ein Engländer, Malabar mit Namen, in Colombo Bhikkhu wurde und den Namen Mahinda annahm. —

Großes Aufsehen erregte in Ceylon wie in England die „Entwicklung" eines Mannes, der, aus China oder Manila kommend, in Colombo zum Buddhismus übergetreten war und bald auch das gelbe Gewand genommen hatte. Er nannte sich Dr. Leo Tandler, gab an, ehemals evangelischer Geistlicher in Österreich und im Weltkrieg auf österreichischer Seite aktiv, dann Theosoph und Berater der chinesischen Regierung gewesen zu sein, ehe er seine Ruhe im Buddhismus gefunden habe. Im Februar verließ er

Ceylon, um seinen Sohn — John Lincoln, der wegen Mordes zum Tode verurteilt worden war, — nochmals zu sehen, wobei es sich herausstellte, daß der „buddhistische Mönch" niemand anders war, als Trebitsch-Lincoln, der internationale Spion und ehemalige englische Parlamentarier, dessen Name bei uns besonders durch den Kapp-Putsch bekannt wurde. Wer sich näher für diesen Mann interessiert, lese A. de Silva's „Ceylon Notes" im „Young East" (Mai 1926, Vol. I, Nr. 12), „The Times" vom 3. 3. 26 und das „Hamburger Acht Uhr Abendblatt", Hamburg, vom 10. 3. 26.

Der „All-Ceylon Congress of Buddhist Association", der 7. der Reihe, fand letzten Dezember in Nuwara Eliya statt und war ausgezeichnet besucht — seine segensreiche Wirkung ist, den Berichten zufolge, auf der ganzen Insel zu spüren. —

Erst bei Durchsicht der Fahnenkorrektur trifft aus Ceylon die Nachricht vom Ableben von Frau Marie Musaeus-Higgins ein — sie starb am 11. Juli und ist allgemein bekannt als Gründerin des Buddhist Girls' College, Rosmead Place, Cinnamon Gardens, Colombo. Die Wochenausgabe des „Ceylon Observer" vom 12. Juli bringt einen ausführlichen Artikel über das Leben und die Arbeit von Frau Musaeus-Higgins, die am 19. Mai noch ihren 71. Geburtstag feiern konnte. Aus dem Artikel geht hervor, daß Frau Higgins vor 37 Jahren nach Ceylon kam, um eine buddhistische Mädchenschule zu gründen, die sie seither mit großem Geschick leitete und von Jahr zu Jahr vergrößerte. Weiterhin gründete sie noch vor dem Weltkrieg ein Seminar für buddhistische Lehrerinnen und mehrere Volksschulen. Zahlreiche Schülerinnen ihrer Anstalt studierten späterhin in England und wurden Ärztinnen, Lehrerinnen, Zeichenlehrerinnen usw. Der Unterricht an ihrer Mädchenschule wurde in englischer und singhalesischer Sprache erteilt; Pali war Wahlfach.

Der Geburt nach eine Deutsche, lebte sie sich mit seltenem Geschick in Sitte und Brauch des Ostens ein. Von ihren Schülerinnen wurde sie allgemein die „weiße Mutter von Ceylon" genannt. Zahlreiche Bücher, die sie in den letzten Jahrzehnten schrieb, behandeln Sage und Geschichte Ceylon's, wie buddhistische Fragen in für Kinder verständlicher Sprache. Bereits im Januar dieses Jahres bestimmte sie zu ihrer Nachfolgerin Frau E. Stevens, die nunmehr das „English College", den „Kindergarten", das „Training College for Sinhalese women" und die „Practising Sinhalese School" zu leiten hat und der es vielleicht auch gelingt, den Lieblingsgedanken von Frau Higgins in ihrer letzten Lebenszeit, die Gründung einer „Industrial School for women" zu verwirklichen.

„She usually spent", schreibt der „Observer", „her holidays in her bungalow at Diyatalawa. When she was there on the last occasion her ailment took a turn for the worse and she came down to Colombo immediately and called in her medical attendant Dr. Frank Gunasekara in consultation with Dr. Frank Grenier. She grew feebler daily and passed away surrounded by the pupils and teachers of the Musaeus College and Mrs. E. Stevens and Miss Schneider."

Über die Verbrennung ihrer irdischen Reste läßt sich der „Ceylon Observer" vom 19. Juli, wie folgt, vernehmen: „The cremations of the remains of Mrs. Musaeus-Higgins, who died last Saturday, took place at the General Cemetery yesterday in the presence of a large gathering.

„The remains enclosed in an oak coffin were placed in a white hearse and was drawn on pawada to the cemetery. Immediately behind were the chief mourners and the pupils of the school founded and menaged by her. On arrival at the cemetery the coffin was placed on the pyre. Mr. W. H. W. Perera delivered a funeral oration, after which pansil was administered. The pyre was then set fire to by Miss A. Schneider (neice) and Mrs. E. Stevens, Principal of the school.

„The gathering, which was well over 2.500, dispersed shortly after."

Am 25. Juni feierte die Mahābodhi-Gesellschaft in Colombo den Jahrestag der Einführung des Buddhismus in Ceylon durch Mahinda („Mahindotsava"), bei welcher Gelegenheit Dr. B. M. Barna, S. C. Mookerjee, Mr. Sugatakanti u. a. über Mahindas Friedensmission und ihre Bedeutung Reden hielten. —

Die Mahabodhi-Gesellschaft unterhält gegenwärtig auf Ceylon folgende Schulen:

a) englische: 1. Mahabodhi College, Colombo; 2. Anuradhapura School, Anuradhapura.

b) Anglo-Vernacular: Rajagiriya School, Rajagiriya, Colombo.

c) Seminare: Foster-Seminary, Kandy.

d) Vernacular-Schulen: 1. Anuradhapura School, Anuradhapura; 2. Neluwa School, Neluwa; 3. Panangala School, Panangala; 4. Hiniduma School, Hiniduma; 5. Dharmasoka-School, Gonagamtenna; 6. Pilagoda School, Pilagoda; 7. Niyangama School, Niyangama; 8. Talgahawatte School, Talgahawatte. —

4. Mittel- und Nordasien, Tibet.

Eine große Anzahl amerikanischer, englischer und deutscher Blätter brachte die Nachricht, daß in einem buddhistischen Kloster, dem tibetanischen Hemis-Kloster im Norden von Leh an der indisch-tibetischen Grenze Prof. Nickolas Roerich, der Leiter einer Archäologen-Expedition durch Zentralasien, eine Handschrift entdeckt habe, die in tibetanischer Sprache erzähle, daß Jesus Christus („Issa") nach Indien gekommen sei, den Buddhismus studiert, den unteren Kasten das Evangelium gepredigt habe und in seinem neunundzwanzigsten Lebensjahr nach Palästina zurückgekehrt wäre. Der „Osservatore Romano", das offizielle Organ der päpstlichen Kurie, läßt sich, nach der „Berliner Börsen Ztg." vom 16. Juni 26, dazu wie folgt vernehmen: „Wir müssen zunächst einmal das Urteil der ernsten Wissenschaft abwarten, die berufen ist, zu entscheiden, ob das Lama-Manuskript wirklich eine Originalhandschrift und keine Fälschung, ob es ein zeitgenössischer Bericht oder erst viel später niedergeschrieben worden ist ... wir ... können ... nur sagen, daß uns

die ... Entdeckung recht fragwürdig erscheint. Es muß überraschen, daß weder die christliche Überlieferung noch die katholische oder häretische Literatur jemals einer Reise des Erlösers nach Indien Erwähnung getan hat. Sogar die zahlreichen Apokryphen... weisen an keiner Stelle den Bericht über ein Ereignis auf, das doch wie kein anderes ihrer ausschweifenden Phantasie willkommenen Stoff geboten hätte.

„Aber die Tatsache, daß sich nirgends eine Erwähnung dieser angeblichen Reise findet, genügt" . keineswegs; es gibt auch einen positiven Einwand gegen die „Entdeckung" [illegible]. Das ist das eindeutige Zeugnis der Leute von Nazareth selbst, die sich unter dem Eindruck der Lehrtätigkeit ihres Mitbürgers fragten: „Ist dieser nicht der Sohn eines einfachen Zimmermanns?" ... Ihr Erstaunen ... wäre unbegründet gewesen, wenn Jesus wirklich in Indien geweilt hätte; seine außergewöhnliche Beredsamkeit wäre durch die Erlebnisse auf einer La[illegible]chen Reise hinlänglich erklärt worden ...". —

Der Pan-shen [illegible]a weilt Tibet immer noch fern. Im Frühjahr hatte er seine Reise durch China beendet und sich in **Peking** im Yin-Tai, dem auf der kleinen [illegible]ing der verbotenen Stadt errichteten Palast niedergelassen, wo er eine Klä[illegible] der politischen Lage in China und Tibet abwarten will. Die lange Wart[illegible] benützt er u. a. unter Anleitung des ehemaligen Ministerpräsidenten H[illegible]i-ling zum Studium der chinesischen Charaktere (Schriftzeichen). Den [illegible]her über gewährte er zahlreiche Audienzen. Eine solche beschreibt anz[illegible] **Elisabeth von Paulay** in der „Neuen Freien Presse" (Wien, 6. Ju[illegible]) — sie wurde im März empfangen. —

Der Dalai-La[illegible] Lhasa scheint inzwischen seine Macht in Tibet umso mehr zu festigen[illegible] die Stadt modernisieren zu wollen. Im Frühjahr sollte die Stadt sc[illegible] Lh[illegible] **Elektrizitätswerk** erhalten. **R. D. Ringang**, ein Tibetaner, der in [illegible] studiert hatte, hatte den Plan ausgearbeitet, einen rund 30 km von [illegible]sa entfernten großen Wasserfall als Kraftquelle für die Gewinnung von [illegible]m zur Beleuchtung der Stadt zu benutzen. Die Maultierkarawane ab[illegible] die 300 Tonnen schweren Maschinenteile durch die Schluchten und ü[illegible] Pässe des Himavat bringen sollte und die von Ringang selbst geführ[illegible]de, wurde von Räubern überfallen, die Begleitmannschaften nieder[illegible]ht und die Maschinen zerstört. —

Frau Luise Ki[illegible]he geborene **Rin-Tschen-Lah-Mo aus Dartsendo in Tibet**, d[illegible] englischen Konsul King in Tatschienlu an der chinesischen Grenze [illegible]tet hat und nunmehr in London wohnt, schrieb als erste Tibetanerin [illegible]ch über ihre Heimat in englischer Sprache, betitelt „We Tibetan[illegible]s nach den Auszügen, die die Blätter bringen, recht interessant zu [illegible]heint.

Im „Manchester Guardian" erzählt der **Tibetreisende E. de L'Orme** von einem [illegible]h, den er den **Dolma-Nonnen**, lamaitischen barmherzigen Schwe[illegible] in einem Kloster nördlich von Gyantse abgestattet habe. Ihre [illegible]ufgabe besteht darin, Verunglückten und Verirrten im Gebirge kör[illegible]le und seelische Hilfe angedeihen zu lassen, und sie erfüllen diese Auf[illegible]is zur Grenze der Selbstaufopferung. Niemand

würde wagen, ihnen ein Leid anzutun. Das Volk ist sogar fest davon überzeugt, daß auch die wilden Tiere sie niemals überfallen, zumal das Kloster der Schwestern eine Freistätte für Tiere der Wildnis aller Art sei, die herbeikämen, um Nahrung und Liebkosungen in Empfang zu nehmen. Auch die Zugvögel ließen sich auf ihren Wanderungen in Scharen auf den Mauern und im Hofe des Klosters nieder, und die Schwestern lebten mit ihnen allen wie mit guten Freunden ... —

Vorigen Herbst und Winter soll es von seiten der Mongolen und Burjäten am Baikalsee in der Provinz Selenga zu Aufständen gekommen sein, da die Sowjetregierung auch für diese beiden Stämme die Militärpflicht eingeführt hätte. Viele junge Männer weigerten sich jedoch aus religiösen Gründen, Militärdienste zu tun, zumal sie seither niemals, auch nicht in der Zarenzeit, dazu herangezogen worden wären. —

Über die Forschungsreise und die Ausgrabungen der russischen Expedition Kozlow in der Mongolei bringen die Zeitungen aufsehenerregende Berichte. Bei den Ausgrabungen der neuentdeckten Stadt Khara-Khoto kamen über 2000 Bände wertvoller Pergamente, Manuskripte und Holzschnitte zum Vorscheiin, die zum Teil in einer noch unbekannten Sprache, dem Sisianesischen, der Sprache des einheimischen und mit Khara-Khotos Untergang zu grunde gegangenen Volkes, zum andern in Chinesisch, Mongolisch, Mandschurisch, Tibetanisch, Uigurisch und Persisch abgefaßt sind. Fernerhin fand sich chinesisches Papiergeld aus der Zeit von 1280 bis 1370 etwa. In Gräbern wurden Bilder, Kultgegenstände, Götterstatuen, Buddhafiguren usw. entdeckt. Interessant ist, was Kozlow von den Tanguten und Dunganen erzählt und wie er unter großen Schwierigkeiten durch den Tangutenfürsten Tsasak von Khara-Khotos Lage erfuhr. Auf jeden Fall darf man auf eine zusammenhängende Beschreibung der Forschungsergebnisse nach der Rückkehr der Expedition durch Kozlow gespannt sein. —

5. China.

Die immer noch andauernden Wirren machen in China einstweilen ein ruhiges Arbeiten der religiösen Strömungen zur Unmöglichkeit. Die zu uns gelangenden Nachrichten widersprechen sich zum Teil, je nachdem sie ihren Weg über Rußland oder England genommen haben, oder unmittelbar, je nachdem, ob Buddhisten, christliche Missionare, oder „christentumsfeindliche“ Freidenker die Berichterstatter sind. Eine Klärung scheint noch nicht unmittelbar bevorzustehen. Wer sich über den Stand der christlichen Missionen draußen unterrichten möchte, findet in den Missionsblättern genügend Material.

Eine „Buddhist educational association“ hat Rev. Tai-sue, der bekannte buddhistische Prediger und Schriftsteller, in Soo-chow ins Leben gerufen, die für den Buddhismus in allen Ländern Asiens werben will. „His project“, so läßt sich der „Young East“ darüber vernehmen, „has been enthusiastically supported by Mr. Chang Chung jen, who has until lately been Minister of Education, and many other noted

Chinese educationalists and scholars. He will also publish a daily for the same purpose." —

Dr. Otto Fischer, Direktor der staatlichen Gemäldegalerie in Stuttgart, wurde nach einem Vortrag in Peking zum Ehrenberater der chinesischen Reichsmuseen ernannt, womit ihm gleichzeitig der Zutritt zu den wertvollsten Sammlungen chinesischer Altertümer und Kunstwerke, der heute sonst keinem Europäer gestattet wird, ermöglicht wurde. —

Aus den Mitteln der amerikanischen China-Stiftung für Erziehung und Kultur, deren Vorstand aus 10 Chinesen und 5 Amerikanern besteht, soll jetzt im Winterpalast eine chinesische Nationalbibliothek errichtet werden. Wie die „Voss. Ztg." weiterhin berichtet, ist die Errichtung von 6 weiteren Büchereien in verschiedenen Teilen des Landes geplant. Die Regierung überlasse der Bibliotheksleitung zu diesem Zweck zahlreiche Werke der früheren kaiserlichen Sammlung, wozu noch viele fremdsprachliche Bücher kommen sollen. —

6. Japan und Korea.

Die japanischen buddhistischen Blätter brachten in den letzten Monaten vielfach Reden der Deligierten des Kongresses der „Sino-Japanese Buddhist Convention", der im November 25 in Tokyo stattfand, im Wortlaut. Der riesige Besuch wird immer wieder hervorgehoben und betont, daß noch nie so viel buddhistische Mönche und Missionare aus China zusammen auf japanischem Boden gewesen wären. Man verspricht sich vom nächsten derartigen Kongreß, der auf chinesischem Boden stattfinden soll, eine gewaltige Neubelebung der buddhistischen Gemeinden, Vereinigungen, Schulen und Missionen und hofft, daß sich diese chinesisch-japanischen Kongresse schließlich zu panasiatischen oder Welt-Kongressen für den Buddhismus auswachsen werden.

Die Sektion für Erziehungswesen des Kongresses faßte u. a. folgende Resolution „as regards the fundamental principles of Buddhism: 1, The denial of God as a creator of the world, 2, Universal Brotherhood with no racial discrimination, 3, Impartial love, for all beings, 4, Idealism against materialistic tendencies, and 5, Salvation based on selfenlightenment." —

Nach seiner Rückkehr von Amerika hielt der „Chief Abbot of the Nishi Hongwanji", Rev. Sonyu Otani, in Japan Vorträge, die anregen, einige hundert buddhistische Missionare nach Amerika zu senden, um unter Japanern und Anglo-Amerikanern zu arbeiten! —

Eine deutsch-japanische Kulturvereinigung ist, nachdem die Vorarbeiten dafür durch Dr. T. Tamaru, H. Nagaoka und T. Fukuda einerseits, Dr. Solf, F. Haber und M. Plank andererseits erledigt sind, in Tokyo im Entstehen begriffen. Fernerhin sollen durch die Bemühungen von Dr. Solf an einigen deutschen Universitäten Lehrstühle für den Mahayana-Buddhismus geschaffen werden. —

Über das Lumbini-Fest — man feiert den Geburtstag des Buddha nicht am Vollmondstag im Mai, wie in Indien, sondern am 8. April! — in Tokyo berichtet „The Young East" (Nr. 11, April 1926), ausführlich.

Der japanischen Auswanderer nehmen sich sowohl die Regierung, wie auch die buddhistischen Religionsgemeinschaften in letzter Zeit sehr an. Die Zahl der Auswanderer ist im Lauf der letzten Jahre ungeheuer angewachsen und beziffert sich heute auf 700 000 im Jahr, wovon die meisten nach Brasilien (1924: 3 705 und 1925: 5 438), weniger nach Argentien, Peru oder nach den Philippinen gehen. —

Für den am 26. November 25 verstorbenen König von Siam wurde am 13. Januar im Zojo-ji-Tempel im Shiba-Park, Tokyo, eine Trauerandacht mit Predigt abgehalten, an der Minister, Abgeordnete und buddhistische Japaner und Ausländer teilnahmen. —

Ausführlich berichten die Blätter des Ostens über die Leichenfeiern des Grafen Hirata Tosuke, der am 14. April im Alter von 77 Jahren, und Minister Kato, der bereits im Februar, 80 Jahre alt, starb. Was das moderne Japan diesen beiden Männern verdankt, gehört der Geschichte an. Fritz Müller gibt in der „Frankfurter Ztg." vom 30. Juni 26 eine ausführliche Beschreibung der buddhistischen Totenfeier des Grafen Kato. —

Für die Todesopfer des großen Erdbebens von 1923 wurde in Tokyo vor kurzem ein Denkstein enthüllt. An der Trauerfeier im Hibujapark nahmen über 1000 buddhistische Priester teil. Inzwischen ist das schwergeprüfte Land, wie durch die Zeitungen bekannt geworden, wieder von Erdbeben und Sturmkatastrophen heimgesucht worden. Wie eine Statistik meldet, suchten Japan seit dem Jahre 1500 bis 1925 insgesamt 1900 Erdbeben heim, wovon 222 furchtbare Katastrophen zur Folge hatten. —

In Japan erscheinen insgesamt 167 buddhistische Zeitschriften, die sich auf die verschiedenen Sekten, wie folgt verteilen: Tendai 3, Nichiren 12, Shingon 13, Rinzai 10, Soto 10, Shin 71, Jodo 12.

In japanischer Sprache erscheint z. Z. ein Monumentalwerk der Professoren Daijo Tokiwa und Tadashi Sekino über die buddhistischen Denkmäler Chinas: „Each part contains 150 plates exquisitely collotyped on Japanese vellum and accompanied with critical and explanatory notes which form a separate book. They are written in Japanese ..." Es sollen jedoch chinesische und englische Bearbeitungen später erscheinen. „The object of the book is to study the history of Buddhism and Buddhist culture which attained its zenith in the Sui and the T'ang period ... Part I contains the monuments in the districts of Loyang, Shenshi, and Shantung, Part II is filled with the most interesting historical remains at Lushan, Suchon, Yünkong, Lungmen, Shib-ku-ssu, and Sungshan ..." Fernerhin bringen die Blätter des Ostens Besprechungen der englischen Ausgabe von Honens Leben — Honen ist der Gründer der „Pure Land sect of Japan" — aus der Feder von Prof. Ryugaku Ishidzuka und Dr. Harper H. Coates, ein Werk von über 1000 Seiten Umfang, an dem die Autoren über 20 Jahre arbeiteten, unentwegt weiterschafften, nachdem das Erdbeben

von 1923 ihnen einen großen Teil ihrer Vorarbeiten vernichtet hatte. Honens (1132—1212) erste Biographie verdanken wir bekanntlich einer Anregung des Kaisers Gofushimi (1288—1336), der ein ergebener Nachfolger dieses buddhistischen Reformators und Schöpfers der „Pure Land school" der Jodosekte war. — Mitglieder der Y. M. B. A. der Keio-Universität übersetzen gegenwärtig eine Anzahl Werke buddhistischen Inhalts aus europäischen Sprachen ins Japanische. Darunter befinden sich folgende deutsche Bücher: M. Walleser: Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus; Grimm: Die Wissenschaft des Buddhismus; Bohn: Psychologie und Ethik des Buddhismus; Cohn: Indische Plastik; Dahlke: Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus. Die ganze Serie (einschließlich der Übersetzungen aus dem Englischen) soll 12 Bände umfassen und unter dem Titel „Taisho Bukkyo Sosho" (Buddhismus in abendländischen Werken) erscheinen. —

An der Literaturabteilung der kaiserlichen Universität in Tokyo werden in diesem Jahr folgende Vorlesungen über Buddhismus, indische Philosophie und Sanskrit gehalten:

Prof. Junjiro Takakusu: Buddhacarita, Rigveda, Lankavatara-Sutra, Bhagavadgita.

Prof. Masaharu Anesaki: Geschichte der japanischen Religionen, Leben und Tod, Unsterblichkeitsglaube.

Prof. Taiken Kimura: Einführung in die Geschichte des indischen Buddhismus (unter bes. Berücksichtigung des Mahayana); Die Entwicklung des Yoga; Yogasutra im Sanskrittext.

Assistent Prof. Enku Uno: Religiöse Ethnologie.

Dozent Daijo Tokiwa: Geschichte des chinesischen Buddhismus; Chinesische Ideen und Buddhismus; Buddhistische Inschriften in China.

Dozent Daito Shimaji: Historische Philosophie des japanischen Buddihismus; Heenshow's Kommentar des Avataṃsaka-Sutra.

Dozent Makoto Nagai: Pali.

Dozent Reiki Yabuki: Die Lehre von den drei Stufen (oder Buddhismus des dritten Ordens).

An dieser Stelle mag auch noch auf die sechs Vorträge von Prof. Foucher hingewiesen werden, die er Ende Februar und Anfang März vor einem Auditorium von 20 Professoren und Studenten über „Griechisch-indische Kunst" an der kaiserlichen Universität in Tokyo hielt. Wie schon früher berichtet, weilte Prof. Foucher, der französische Archäologe, 1918 in Indochina und ging von dort nach Afghanistan, wo er sich ausschließlich mit archäologischen Studien befaßte, im Baminathal in mehr denn 10 000 Steinkammern und Höhlen und an vielen Plätzen in der Umgegend von Kabul buddhistische Reliquien, Skulpturen und Buddhastatuen fand und sich dann, nach siebenjährigen Forschungsreisen, nach Indien begab. Sein Begleiter, Dr. Dubrieul, hielt dort Vorträge und illustrierte sie durch Photographien herrlicher Buddhastatuen, Münzfunde usw. Am 21. Januar

kam Prof. Foucher, begleitet von seiner Frau, in Yokohama an, wo er zuerst, vor Beginn seiner Vorlesungen, den Buddhismus studieren wollte, um sich nach Beendigung der Vorträge am 5. März zusammen mit dem Dozenten an der kaiserl. Universität, Ino Dan, auf eine Reise durch Japan zum Studium der japanischen Kunst zu begeben. —

In Korea, das im Herbst vorigen Jahres und im Frühjahr des laufenden von einigen Sturm- und einer schweren Grubenkatastrophe heimgesucht worden war, wurde am 10. Juni 26 der letzte Kaiser des Landes zu Grabe getragen. Der ungeheure Pomp, der dabei entfaltet wurde, ist aus den Bildern ersichtlich, die die „Berliner Ill. Ztg." (Nr. 31, 1926) ihrem Bericht beigibt. —

Wir bringen hiermit zur Kenntnis der verehrlichen Abonnenten der „Zeitschrift für Buddhismus", daß diese in den Besitz des Herrn Buchhändlers Max Coester in Hannover übergegangen ist, der seinerseits die wohl den meisten Lesern der Zeitschrift bekannte Orientbuchhandlung Heinz Lafaire in Hannover mit dem Vertrieb und mit der Auslieferung betraut hat. Herr Coester wird die „Zeitschrift für Buddhismus" in genau der gleichen Weise und unter der gleichen Leitung wie bisher weiterführen, und wir bitten, das uns erwiesene Vertrauen freundlichst auf ihn übertragen zu wollen.

Zukünftige Bestellungen auf die Zeitschrift wollen bitte nicht mehr an uns, sondern direkt an die Orientbuchhandlung Heinz Lafaire in Hannover gerichtet werden.

München-Neubiberg, im September 1926.

Oskar Schloß Verlag.

Diesem Hefte liegt ein Prospekt der Firma B. G. Teubner in Leipzig bei, auf den wir unsere Leser besonders hinweisen.

Oskar Schloss Verlag, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig.